NEW YORK TIMES BESTSELLER

LOS JESUITAS

La Compañía de Jesús y la traición a la Iglesia Católica

MALACHI MARTIN



LOS JESUITAS

La Compañía de Jesús y la traición a la Iglesia católica

MALACHI MARTIN

PLAZA & JANES EDITORES, S. A.

Título original:

THE JESUITS

Traducción de

M.ª JOSE BUXO-DULCE MONTESINOS

Portada de

BATALLE

Primera edición: Febrero, 1988

Este libro se ha publicado originalmente en inglés con el título de
THE JESUITS
(ISBN: 0-671-54505-1. Linden Press/Simon and Schuster. New York. Ed. original.)

Printed in Spain — Impreso en España

ISBN: 84-01-33348-2 — Depósito Legal: B. 6.616 - 1988

Impreso en HUROPE, S. A. — Recaredo, 2 — Barcelona

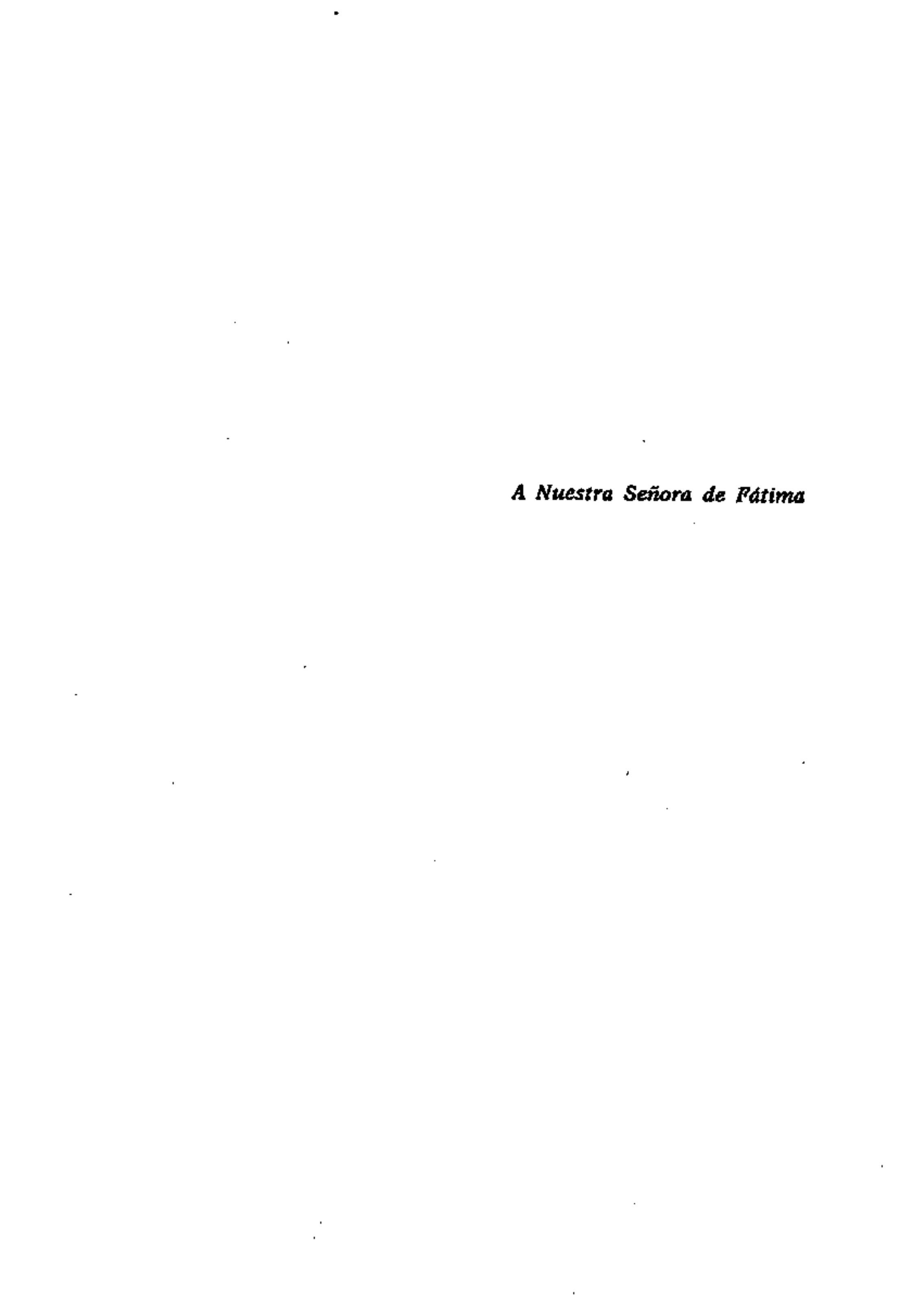
ÍNDICE

Tercera parte

LOS LIBERADORES

Cuarta parte

EL CABALLO DE TROYA



A Nuestra Señora de Fátima

LA GUERRA

Existe un estado de guerra entre el Papado y la orden religiosa de los jesuitas, la Compañía de Jesús, para dar a ésta su nombre oficial. La contienda entraña el cambio más ponzoñoso que se ha dado entre los clérigos católicos en el curso de los últimos mil años. Como ocurre con todos los acontecimientos importantes de la Iglesia católica romana, afecta a los intereses, vidas y destinos de millones de hombres y mujeres corrientes.

A la manera de otros enfrentamientos de nuestra época, los jesuitas no se han declarado hostiles al Papado. Aunque las primeras escaramuzas comenzaron en el decenio de 1960, tardaron en conocerse los efectos de la continuada lucha, los cuales llegaron a tener gran importancia. Como quiera que los jefes del ejército eran los superiores de la orden, fue cosa sencilla situar hombres de sus mismas ideas en los cargos directivos de los órganos de poder, autoridad y comunicación dentro de la organización. Una vez lograda tal cosa, la gran masa de los jesuitas tuvo poco que decir en las decisiones extraordinarias que habrían de tomarse.

En su momento, hubo rumores y augurios en torno a lo que sucedía. «Se está produciendo *un golpe de Estado*», escribió un jesuita, al contemplar atónito «la facilidad con que está practicándose la disolución del orden establecido (en la Compañía de Jesús)».

En ese momento, nos hallábamos ya en los años setenta; la guerra llevaba en curso casi un decenio, y semejantes alarmas eran de escasa efectividad. Pero, dada la obediencia estricta de los jesuitas (elemento mítico y probado por el tiempo dentro de la antigua estructura, que encontraron útil los nuevos dirigentes al tratar con los discrepantes de sus extrañas e insólitas actividades) al grueso de la orden no se le dio

otra opción que seguir los cambios. He aquí las palabras de otro jesuita: «Nos retorcieron la Compañía de Jesús debajo de nuestros pies, y [la] convirtieron en una entidad monstruosa utilizando el disfraz de propósitos encomiables.»

Puestas las cosas así, uno podría sentirse inclinado a pensar: suponiendo que exista un problema entre el Papado de Roma y los jesuitas, ¿cuál puede ser su gravedad? Llamémosle una guerra, si os parece. Pero, en realidad, ¿no será otra simple reyerta en el seno de la Iglesia católica romana? En un mundo que está siempre moviéndose a tientas en el umbral de su aniquilación, y en el cual la mitad de la población se muere de hambre mientras la otra mitad se encuentra ahogándose en el fango por alguna especie de injusticia, ¿qué importancia puede tener una discusión teológica? Acaso la misma que averiguar cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler.

La realidad es que no se trata de una querella por pequeños detalles, ni siquiera una escisión teológica entre el Papado y los jesuitas que interese sólo a los estudiosos, a los clérigos y a los fieles. Como es sabido, tanto las decisiones del Papado como las de la Compañía de Jesús, tienen efectos que van mucho más allá de los confines de la Iglesia católica romana, y sobrepasan el cerca del millar de millones de hombres y mujeres católicos que hay en el mundo. Casi todo lo que ocurre en esta guerra incide, directa e inmediatamente, en las discordias principales que desgarran a cualqueir nación y pueblo de la Tierra. Se encuentra, por ejemplo, en el núcleo de la rivalidad entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Gravita ahora mismo sobre la suerte mísera o feliz de trescientos cincuenta millones de personas de Latinoamérica. Afecta al código moral público del profundo cambio que hay en curso; y al consenso nacional del pueblo norteamericano; a la inminente preponderancia en los asuntos de la humanidad de la República Popular China, a la frágil persistencia de una Europa occidental libre, a la seguridad de Israel, a la esperanza todavía precaria de que sobreviva una África negra recién nacida. Todas estas cosas, que pueden parecer inconexas, no sólo se hallan conectadas entre sí, sino que están y estarán hondamente influidas por las oscilaciones y el resultado de la colisión global entre el Papado y la Compañía de Jesús.

Todas las guerras giran sobre el poder. En la guerra entre el Papado y la Compañía, el poder fluye a lo largo de dos cuestiones fundamentales y concretas. La primera es la *autoridad*: ¿Quién manda en la Iglesia católica romana de alcance mundial? ¿Quién establece la ley sobre lo que deben creer los católicos romanos y lo que deben practicar?

La segunda cuestión es la *finalidad*: ¿Cuál es el objetivo de la Iglesia católica romana en este mundo?

Para el Papado, las respuestas a ambas preguntas están claras y son bien sabidas. La autoridad para mandar y enseñar desciende a través de su estructura jerárquica desde el Papa a los obispos, los sacerdotes y

los laicos. Y la única finalidad de la Iglesia en este mundo consiste en asegurar que todo individuo posea los medios para alcanzar, después de su muerte, la vida eterna con Dios. Se trata de una finalidad exclusivamente sobrenatural.

Para muchos jesuitas, a su vez, la autoridad centralizada, la estructura de mando a través de la cual se ejerce y su finalidad son hoy inaceptables. Las prerrogativas tradicionales del presente, Papa, Juan Pablo II, o de cualquier Papa, son objetables.

En lugar de la Iglesia jerárquica, están proponiéndose llegar a una Iglesia compuesta de comunidades pequeñas y autónomas («el pueblo de Dios», como se las conoce colectivamente, o «el pueblo de la Iglesia»), todas ellas asociadas de modo libre, solamente por la fe, pero no en absoluto por una sola autoridad centralizante como pretende ser la del Papado.

En lugar de la finalidad sobrenatural de la Iglesia tradicional, la Compañía de Jesús ha situado la lucha aquí y ahora por la liberación de una clase de hombres y mujeres de nuestra sociedad de hoy, los millones de personas que padecen injusticia social, económica y política.

La forma de hablar acerca de esta lucha de clases constituye una cuestión importante y delicada para los jesuitas. La nueva misión de la Compañía (porque se trata de esto, nada menos) los sitúa de súbito en una alianza fáctica y en algunos casos voluntaria, con los marxistas en su lucha de clases. El propósito de ambos es establecer un sistema politicosocial que afecta a las economías de las naciones mediante una redistribución global de los recursos y bienes de la tierra. Y, mientras tanto, alterar los presentes sistemas de gobierno en boga entre las naciones.

Sin embargo, no le sería provechoso a la Compañía presentarse diciendo estas cosas como tema de su política institucional. Significaría perder la guerra antes de que las tropas estuvieran siquiera desplegadas por completo. Para revestir la realidad, la expresión habitual entre los jesuitas y otros que dentro de la Iglesia simpatizan con esta nueva misión, es una frase sacada del contexto del documento emitido en Medellín (Colombia) en 1976 por una Conferencia de Obispos Católicos: «Ejercer una opción preferencial en favor de los pobres y los oprimidos.»

Nada de lo que llevamos dicho entraña que la Compañía de Jesús se haya vuelto oficialmente marxista en ningún momento. No lo ha hecho. Sin embargo, el hecho concreto es que muchos jesuitas desean ver un cambio radical en el capitalismo democrático de Occidente en favor del socialismo, el cual parece que saldrá inevitablemente con el olor mismo del comunismo totalitario. Y la realidad consiste también en que no faltan jesuitas aislados influyentes que se expresan habitualmente en favor de la nueva cruzada.

Una breve miniatura de tres jesuitas (uno dedicado a la ciencia so-

ciopolítica, un guerrillero apasionado y un formidable profesor de teología) bosquejarán rápidamente el amplio arco de ámbito totalizador que caracteriza el esfuerzo moderno de los jesuitas para ganar esta guerra.

El primero, Arthur F. McGovern, S. J., es un apologista destacado y convencido del nuevo anticapitalismo jesuita. En 1980 publicó un libro acerca de esta cuestión, *Marxism: An American Christian perspective,* y en muchas ocasiones ha exteriorizado claramente su modo de pensar. En esencia, McGovern dice que el marxismo era y es una crítica social, pura y simple. Marx sólo se proponía hacernos pensar con más claridad acerca de los medios de producción, de cómo la gente produce, y de los medios de distribución, de las personas que poseen y controlan los medios de producción. Respecto a estas cosas, no puede refutarse al marxismo como «no verdadero». Fueron Engels y Lenin quienes añadieron los ingredientes desagradables del «materialismo científico» y el ateísmo. Ustedes sólo tienen que leer los escritos inéditos del joven Marx para darse cuenta «de su faceta más humanística».

Por consiguiente, concluye McGovern, debemos diferenciar la crítica social de Marx, que es acertada, de esos elementos extraños. Podemos aceptar su concepto de lucha de clases, porque existe. Significa revolución, pero «revolución no quiere decir violencia. Representa que hemos de tener una nueva forma de sociedad que no sea el capitalismo democrático tal como lo conocemos».

McGovern ve en Jesús, tal como lo describe el Evangelio de san Lucas, el prototipo del revolucionario. Es «un Evangelio social», dice, que cita cómo Jesús apoya su causa: «He venido a predicar la buena nueva a los pobres, a libertar a los oprimidos, a redimir a los cautivos.» «Mirad —añade McGovern— cuántas veces habla Jesús de la pobreza, se identifica con los pobres, critica a las gentes que imponen cargas a los desfavorecidos.» Por tanto, está claro que Jesús reconoció la lucha de clases, y avaló la revolución.

Consciente o inconscientemente, como la mayoría de los jesuitas modernos y muchos activistas católicos, McGovern ha dejado de lado catorce siglos de sustanciosa interpretación católica de la Biblia. Ha reinterpretado el Evangelio y la misión salvadora del Hijo de Dios en un sentido económico, relacionado con este mundo, en una forma no sobrenatural, no católica. Todo lo demás sigue por sí solo.

Como quiera que la «nueva forma de sociedad» no puede ser «el capitalismo democrático tal como lo conocemos», los Estados Unidos, en su calidad de líder y exponente máximo de dicho capitalismo democrático, vienen a situarse en el centro del escenario. Ciertamente, en una fase tan temprana de la guerra como el decenio de 1960, cuando los jesuitas de los Estados Unidos elaboraron un documento acerca del «proyecto jesuita de liderazgo nacional», su *working paper* fue explícito acerca de la intención que tenía de cambiar la estructura fundamental de Nor-

teamérica apartándola de la propia de una democracia capitalista. «Nosotros, como jesuitas, debemos reconocer que participamos en muchas estructuras pecaminosas de la sociedad norteamericana. Por consiguiente, corremos el riesgo de pecar a menos que nos esforcemos en cambiar eso.»

De la misma manera que una golondrina no hace verano, tampoco un McGovern (ni siquiera un «proyecto jesuita de liderazgo nacional») puede hacer una guerra. Dejando a un lado su programa declarado; en todos los sentidos prácticos, la Compañía de Jesús está institucionalmente comprometida en esta lucha de clases. Su mensaje procede hoy de mil distintas fuentes situadas entre clérigos y teólogos que viven en los países de capitalismo democrático. Está entronizada en una teología totalmente nueva (la «Teología de la Liberación») cuyo manual fue escrito por un jesuita peruano, el padre Gustavo Gutiérrez, y cuya galería de personajes incluye a un notable número de jesuitas latinoamericanos destacados, como Jon Sobrino, Juan Luis Segundo y Fernando Cardenal. Sus nombres no son escuchados en cada casa norteamericana, a la hora de las noticias de la noche; pero son personas de influencia internacional muy significativa para las Américas y para Europa.

Aun cuando el movimiento haya sido global desde el comienzo, fue sobre todo en la América española donde la extraña alianza entre los jesuitas y el marxismo empezó a tener importancia práctica. Allí, esta nueva misión jesuítica, comprometiendo nada menos que la transformación de la imagen sociopolítica de Occidente, se implicó en la vida de las gentes con mayor profundidad de la que habían previsto McGovern y otros teóricos como él. Rápidamente, docenas de jesuitas comenzaron a trabajar, con la pasión y el celo que han sido siempre típicos en ellos, por el éxito de los sandinocomunistas de Nicaragua, y cuando los sandinistas llegaron al poder, aquellos mismos jesuitas ocuparon lugares culminantes del Gobierno central y atrajeron a otros para que se sumaran en varios niveles regionales. Al propio tiempo, en otros países centroamericanos, los jesuitas no sólo participaron en el entrenamiento guerrillero de cuadros marxistas, sino que algunos se convirtieron ellos mismos en guerrilleros. Excitados por el idealismo que veían en la Teología de la Liberación y animados por la independencia inherente a la nueva idea de Iglesia como grupo de comunidades autónomas, muchos jesuitas decidieron que todo estaba permitido (incluso exhortado) en tanto que fomentase el concepto de la nueva «Iglesia del pueblo».

Tales hombres eran el sueño y el ideal de los teólogos de la Liberación propiamente dichos. Para ellos eran los luchadores, los técnicos, quienes sacaban la Teología de la Liberación de la teoría para ponerla en lo que ellos llamaban *praxis* (la preparación de la revolución del pueblo para la liberación económica y política). Desde esta *praxis*, los teólogos de la Liberación insistían: de «abajo, de las gentes del pueblo», vendría la teología verdadera que sustituiría a la antigua, impuesta auto-

cráticamente «desde arriba», por la jerarquía de la Iglesia romana.

El segundo nombre en el arco del nuevo esfuerzo jesuita es Francis Carney, S. J., un hombre que ha sido el prototipo de la *praxis*, quizás el más difundido, si no el más famoso e influyente de todos los teólogos modernos jesuitas de la Liberación.

Carney nació en Chicago, y allí se educó. En su provincia, recibió preparación para ser jesuita y, a su término, se presentó voluntario para trabajar en América central, adonde fue enviado en 1961. Se sintió tan ligado a su compromiso que se hizo ciudadano hondureño. En el curso de los años, Carney bebió la Teología de la Liberación como un vino añejo. Se le conoció como adalid de los pobres y crítico acerbo, incansable, inmisericorde, de los Gobiernos y los Ejércitos, en particular los establecidos en Honduras. Su nombre y actividades eran conocidos y estaban asociados con las guerrillas instaladas en la selva. Ni siquiera cuando las autoridades del Ejército hondureño pusieron precio a su cabeza, los superiores jesuitas se movieron en absoluto para frenar las conexiones de Carney con la guerrilla. Ciertamente, Carney era sólo uno de los varios jesuitas que, en Honduras, Nicaragua, Guatemala y Costa Rica, estaban siguiendo el mismo camino con la bendición de sus superiores romanos y del país.

Sentado feliz en una *champa* desvencijada, de sucio suelo en la ciudad nicaragüense de Limay, donde había buscado refugio temporal de la guerra de guerrillas hondureña, el jesuita Carney, acababa, a sus cuarenta y siete años, de escribir su autobiografía a la luz de una vela. Era el 6 de marzo de 1971. En aquel momento, había pasado ya diez años de penalidades y trabajo en la América central, y le quedaban unos doce años más de vida. El «Padre Lupe», como le llamaban afectuosamente los indios, explicaba al mundo cómo había deducido los tres axiomas o verdades básicas de la Teología de la Liberación de los escritos de su compañero en la orden Juan Luis Segundo. Es una lectura lúgubre y entristecedora.

El libro de Segundo, *La gracia y la condición humana*, mostró a Carney que «todo es sobrenatural en este mundo». Su otro libro, *Los sacramentos, hoy*, reveló al padre Lupe que «la Humanidad está evolucionando hacia una idea más correcta de Dios». Y *Evolución y culpa* le enseñó que «la dialéctica revolucionaria tiene que superar el pecado de conservadurismo de la Iglesia».

Con el más melancólico de los cariños, Lupe había ya escrito a su familia en los Estados Unidos para informarles de lo que iba a hacer. La carta está reproducida en su autobiografía. Tenía que compartir la revolución con sus queridos campesinos hondureños, porque, según escribía, «no puedo soportar vivir con vosotros dentro de vuestro sistema de vida». El capitalismo, decía, en cuyos pecados todos los norteamericanos están sumergidos, era un mal tan repugnante como se consideraba el comunismo. Solamente la revolución armada podía erradicar el

capitalismo y el imperialismo transnacional de Centroamérica... Ser cristiano es ser revolucionario.

«Nosotros, los cristiano-marxistas, tendremos que combatir codo con codo en Centroamérica con los marxistas que no creen en Dios, para formar una nueva sociedad socialista... un modelo centroamericano puro.»

Embriagado con el idealismo, cargado de ignorancia, de los teólogos de la Liberación, este jesuita llegó a la creencia de que «un marxista no es dogmático, sino dialéctico. Un cristiano no condena dogmáticamente a nadie, sino que respeta las creencias de los demás. Un cristiano anticomunista dogmático no es un verdadero cristiano, y un marxista anticristiano no es un verdadero marxista.»

Después de haber revestido la dura realidad del marxismo, tal como se ha conocido históricamente, de una grácil magia carente de toda base en la realidad tridimensional, Carney bosquejó para su familia su «modelo centroamericano puro».

«Sin ser ni comunista ni capitalista...» el nuevo socialismo será «una hermandad de los hombres y mujeres de todo el mundo... y también una sociedad sin clases». Hablando teológicamente, «el universo del hombre es una evolución dialéctica hacia el Reino de Dios...».

Aun cuando todo el mundo «respete las creencias de los demás», Carney pudo permitirse ser más franco que McGovern al reconocer que... «dialéctico significa conflictivo, progresando merced a una serie de luchas entre gentes de ideologías contradictorias». En realidad, Carney se había convencido de que la finalidad de la lucha dialéctica era superar el «pecado» de conservadurismo que es el pecado peculiar de la Iglesia católica romana. El plan auténtico de Dios para la evolución del mundo y la sociedad humana se desplegaría en forma de conflicto y de revolución armada. El cambio propiciado de este modo sería completo, y se efectuaría de una sola vez «un cambio cultural-espiritual» y también «un cambio económico-social-político».

Carney terminaba su autobiografía con una exhortación a cuantos creían en Cristo: «Desprendeos de todos los prejuicios injustos y anticristianos que tenéis contra la revolución armada, el socialismo, el marxismo y el comunismo. No existe tercera vía entre ser un cristiano y ser un revolucionario.»

Ésta fue su exhortación definitiva en favor de la *praxis*.

Más adelante, en aquella primavera de 1971, con el acuerdo de sus superiores, Carney volvió a cruzar ilegalmente la frontera de Honduras para participar en la vida de golpes de mano y fugas de un comando guerrillero. Fue el comienzo de doce años de *praxis* con las armas en la mano en pro del «conflicto dialéctico» que estimaba como clave del futuro del catolicismo.

De acuerdo con su superior provincial, el padre Jerez, que se hallaba entonces bajo cierta presión de Roma y del Vaticano, el padre Carney

abandonó finalmente su pertenencia a los jesuitas. El acuerdo a que llegó con Jerez y los que estaban por encima de él, fue que podría retornar a la congregación una vez hubiera acabado la contienda. La Compañía, después de todo, era un simple convencionalismo. En un mundo donde todo era ya sobrenatural, como el padre Lupe escribió que le parecía, no había lugar para norma alguna de tipo concreto, ni tampoco quedaba sitio para una Iglesia romana infalible y autoritaria. La Iglesia era simplemente una parte de la humanidad, al mismo nivel que ésta en su relación con Dios, que aprendía como aprenden todos los hombres, y se movía junto con la población humana hacia el logro de la Utopía en la tierra.

«Me causa dolor —escribió Carney—; pero quiero ser franco y no perjudicar a los jesuitas uniéndome a las guerrillas como un fugitivo desobediente de la Compañía, obligándola a expulsarme.» Tal como se ha visto con otros que han venido después de él, Carney no tenía que haberse preocupado por la desobediencia o la expulsión. De todos modos, aunque el padre Lupe no había conservado los rudimentos de su fe católica, mantenía por lo menos la viveza y la capacidad para tomar una decisión concreta.

En setiembre de 1983, la unidad de comandos de Carney, compuesta por noventa hombres, fue borrada del mapa en una batalla con las tropas hondureñas de su antiguo enemigo el general Gustavo Álvarez Martínez, al cual había denunciado en público. Algunos de aquellos hombres sobrevivieron, y fueron hechos prisioneros y echados en un foso rectangular en la selva, detrás del campamento militar hondureño de *Nueva Palestina.* ¿Era Carney uno de esos hombres? Nadie ha podido aclararlo nunca. ¿Está muerto? Es lo más probable. ¿De agotamiento? Por lo menos, de agotamiento. ¿Fue interrogado? Seguramente. ¿Torturado? Cabe pensar que sí. ¿Pasó hambre? Es lo más lógico. ¿Está vivo todavía y prisionero en algún lugar de la selva? No parece posible; pero no se han dado nunca noticias definitivas sobre ello.

Así es esta clase de guerra. No se trata ni remotamente del número de ángeles que pueden bailar en la cabeza de un alfiler. Es una lucha en la cual se derrama sangre regularmente y en gran cantidad. Los sacerdotes como Carney no son raras excepciones. Sin duda, no todos escriben testamentos de su conversión a la violencia revolucionaria para que el mundo los lea, y no todos han llegado tan lejos como para llevar la vida de combatientes de comando. Pero en los muchos y diversos papeles que representan en el escenario puramente político del mundo, todos y cada uno de los hombres como James Carney, son esenciales para el éxito de la Compañía en su guerra contra el Papado.

El hecho vital para los jesuitas es ahora que nuestro mundo bipolar gira inexorablemente en torno del marxismo-leninismo soviético y el capitalismo de estilo occidental. El único combate que parece importarle a la Compañía de Jesús en este último cuarto del siglo XX es el que

se desarrolla entre ambas esferas de influencia. Y, aunque la Compañía, en sí, no sea oficialmente marxista, es un hecho que los jesuitas sueltos que han sido y son marxistas declarados (porque el padre Lupe no estaba solo ni siquiera en esto) no son expulsados por tal razón de la Compañía ni se les hace objeto de censura o de silenciamiento. Más bien se realizan los mayores esfuerzos para protegerlos de ataques. Tan clamoroso se ha hecho este elemento que no hace mucho, cuando el papa Juan Pablo II conoció a un jesuita indio que, según descubrió, no era marxista, exclamó sorprendido: «¡Así pues, no sois todos marxistas!»

La guerra entre el Papado y los jesuitas parece, por tanto, ser de naturaleza política. Y en cierto sentido lo es. Pero entender, como hacen muchos jesuitas de la nueva misión, que su guerra contra el Papado empieza y acaba con el enfrentamiento marxista-capitalista por el poder, autoridad y dominación en el mundo, sería confundir los síntomas de putrefacción de la Compañía con la condición básica que permite que aquellos síntomas progresen y se multipliquen. Porque la guerra que han escogido librar no sólo acontece en el plano de la geopolítica, es también y sobre todo, una guerra acerca de la cuestión de la existencia misma del espíritu como dimensión básica del mundo de los hombres y las mujeres. Versa acerca de lo sobrenatural como elemento que nos hace humanos a cada uno de nosotros y que define nuestra existencia y nuestro mundo.

A este aspecto, los nuevos conceptos jesuitas concernientes a la autoridad en la Iglesia y a la finalidad de ésta en el mundo representan un trastrueque de la más profunda especie. Para la Compañía de Jesús, la autoridad última en materias de fe y moralidad ya no está en la Iglesia católica romana, con su Papado y su jerarquía universal, sino en «el pueblo de Dios». Los resultados de esta modificación son que, hasta la fecha, no hay un solo dogma importante o una ley moral principal del catolicismo romano que no haya sido desafiado o impugnado por jesuitas individuales, comenzando por los de más alto rango y más distinguida calificación.

Debido a las más diversas razones ellos han sido imitados y secundados por miríadas de grupos, tanto católicos como no católicos, a la hora de respaldar a esa nueva iglesia, «el pueblo de Dios», en contra de la Iglesia católica romana jerárquica. Pero son los jesuitas, quienes han abierto el camino y han establecido los más altos y continuados ejemplos en esta actitud modificada acerca del romano pontífice y los dogmas de Roma.

Karl Rahner, S. J., profesor de teología, es el tercer nombre dentro del arco del nuevo esfuerzo jesuítico. Ha sido aceptado y homenajeado como el más grande teólogo jesuita del último siglo. En esta guerra, Rahner llevó una vida de esfuerzo, con cuidado al principio; pero que se iba haciendo más estridentemente a medida que pasaba el tiempo, para cambiar la fe católica. Mientras Rahner no trabajó en áreas soli-

tarias, su categoría, su temerario atrevimiento y su éxito le señalaron como dirigente de lo que podría describirse como manada de lobos de teólogos católicos que, desde 1965, han lacerado y desgarrado no sólo los flancos, sino la misma sustancia del catolicismo.

Rahner era tan diferente de su compañero de orden James Carney como el frío lo es del calor. El contraste entre ambos es la mejor ilustración del viejo dicho de que una idea puede encender un infierno llameante en el corazón de algunos hombres y explotar en el cerebro de otros. Carney era un hombre de acción impulsivo y apasionado, en tanto que Rahner era un intelectual mediativo, reflexivo, quieto. El primero podía escribir, sin lógica pero con emoción, para justificar sus acciones ante los ojos de su familia y luego contar sólo con su amor para que le aceptasen como era. En cambio, Rahner escribía, daba conferencias y conversaba con sutil lógica y mente impasible para desmontar los principios más caramente mantenidos en la fe de sus lectores y oyentes.

Carney se sublevaba contra la injusticia, se levantaba frente a la opresión, se lamentaba con pena de la miseria humana. Su munición y sus armas no sólo eran balas y fusiles, sino su profunda compasión, su cólera contra la injusticia y su negativa congénita a prestarse al más leve compromiso. Su corazón, dentro de su abrumadora agonía, guiaba su entendimiento.

Rahner, por su parte, dirigió la artillería pesada de su lógica y su vasta reputación como teólogo contra la autoridad sacrosanta de los papas. Escogió como blancos las fórmulas de creencias largamente aceptadas e inmemoriales. Tenía armas distintas a las de Carney: la mente más aguda que darse pueda, una cultura verdaderamente enciclopédica, un humor acerbo y siempre despierto y una arrogancia intelectual indomable. «No toleraré nunca la injusticia», tenía como lema Carney. «No quiero servir», era el de Rahner.

En un momento crítico y penoso de la historia moderna del pontificado, a propósito de la contracepción, Rahner rehusó paladinamente defender tanto la doctrina católica como al Sumo Pontífice, que pedía a los jesuitas, «como hombres del Papa», que le ayudasen en su desesperación. Lo propio ocurría virtualmente con todos los demás dogmas y normas de la Iglesia católica que Rahner había jurado respaldar.

Sin embargo, su palabra parecía tan correcta que muchos la tomaron por más autorizada que la de tres papas sucesivos cuando se trató de interpretar la doctrina moral de la Iglesia católica. El propio Rahner realizó grandes esfuerzos para cumplir este papel de profeta moderno. Mientras viajaba por Europa y las Américas ataviado con su correctos trajes de hombre de negocios, se mostraba incansable en sus hirientes y sarcásticas críticas contra el Papado y la autoridad de Roma.

En su libro: *La unidad de las Iglesias: una posibilidad actual*, el último que escribió antes de su muerte, en 1984, Rahner hizo la presenta-

ción más elocuente y explícita que jamás se hiciera de lo que se entendía por nueva actitud jesuítica acerca del Papado y de los dogmas definidos por la Iglesia. En colaboración con un colega de su misma orden, Heinrich Fries, y con el Imprimatur de sus superiores jesuitas, Rahner efectuó una propuesta devastadora y ofensiva para Roma. Dijo que, a fin de lograr la unidad cristiana, era necesario desechar toda insistencia sobre la infalibilidad papal como dogma y dejar de hacer hincapié en todas las demás creencias referentes al Romano Pontífice y al catolicismo romano que habían sido propuestas y definidas por los papas desde el siglo IV.

Rahner proponía que la Iglesia católica tomase oficialmente el entero conjunto de normas referentes a la fe y la moral que había desarrollado y enseñado durante dieciséis siglos y las desenganchase de la vida cotidiana. El matrimonio, la homosexualidad, la ética de los negocios, la libertad humana, la piedad, cada esfera de la existencia humana, tenía que ser echada a la deriva de las corrientes cambiantes de la redefinición. Porque lo que la Iglesia había definido como básico y obligatorio para la conducta de los católicos, se convertiría, según el plan de Rahner, en optativo. La integridad de la persona de Cristo, el significado y valor de los siete sacramentos, la existencia del cielo y el infierno, el carácter divino de la autoridad de los obispos, la veracidad de la Biblia, el primado e infalibilidad del Papa, el carácter del sacerdocio, la Inmaculada Concepción y la Asunción de María, Madre del Señor, todo esto se echaba a la rebatiña ecuménica.

Por encima y además de todo esto, empero, quedaban los principales objetivos de Rahner: los bloques de piedra que cerraban el paso: la autoridad pontificia que él quería desmantelar y la Iglesia católica romana que él quería reducir a una expresión idiosincrática más del mensaje de Cristo. En otras palabras, la autoridad práctica y la finalidad espiritual de la Iglesia, que son siempre las cuestiones de fondo en la guerra entre el Papado y los jesuitas, quedarían rechazadas y sustituidas por la especie de autoridad y la misión materialista que pudieran estar de moda.

En el plano personal, es razonable suponer un hundimiento total de la fe católica en Rahner. Pero no se trata tanto del alma de Rahner como de la influencia práctica que él y otros muchos teólogos de mentalidad semejante tienen en la vida tal como se vive en nuestro mundo.

Decir que Rahner, y Fries como colaborador, estaban expresando solamente el sentimiento antipapal que era corriente entre los teólogos católicos hacia 1984, equivale a callarse la mitad de las desgracias creadas por él. Rahner, ocupado en enseñar teología en una prestigiosa Universidad jesuítica durante la mayor parte de su vida, se convirtió, con el curso de los años, en un emblema de sabiduría teológica y de buen juicio para millares de personas que a su vez son ahora sacerdotes, profesores y escritores con autoridad, influencia y prestigio propios.

Se suele creer que semejante labor se desarrolla en torres de marfil. Pero hombres como Karl Rahner han ayudado vigorosamente a moldear el pensamiento y las costumbres de sacerdotes y obispos que están ahora situados en todos los niveles de los asuntos mundiales en todos los países. Y en tanto estén convencidos, incluso en un plano puramente personal, de que los Rahner de la Iglesia tienen razón y que el Papado está equivocado, no existe ninguna posibilidad en absoluto de que el conflicto se quede en los límites de lo teórico. Por el contrario, alcanza hasta las zonas más profundas del pensamiento, a creencias y sentimientos de millones de personas, que se dejan arrastrar por el corazón (y por la influencia directa o indirecta de teólogos como Rahner) hacia un mundo donde la naturaleza, el significado y la finalidad más entrañable de sus vidas como cristianos son redefinidos dentro de un marco puramente racional y materialista.

Sin un gigante como Karl Rahner, se duda de si la Teología de la Liberación haría algo más que crujir, vacilar y tambalearse, o de si un Francis Carney se habría mostrado tan poco riguroso respecto de los escritos de Juan Luis Segundo. No obstante, debe decirse que Rahner no era un inventor ni los hombres de su generación se convirtieron en sus imitadores. Rahner no fue quien inició el grandioso viraje teológico en la Compañía de Jesús ni en la Iglesia católica. Su importancia no fue la de un innovador, sino la de un fiel y efectivo evangelista de una influencia perniciosa y destructiva que había estado difundiéndose a escondidas dentro de la Compañía durante decenios, antes de que él saliera a escena. Tanto si disertaba en Europa como si iba de un lado a otro del Atlántico, revestido del prestigio adquirido, inatacable en su autoridad, presentando siempre la imagen ingrata del materialista, dispuesto a cualquier enfrentamiento, sin respeto ante nadie, Rahner era el adecuado abanderado del autocanibalismo católico. Enseñó a varias generaciones cómo consumir su fe mediante la lógica, el escepticismo y la desobediencia.

Tan íntegra era su devoción al punto de vista antipapal y anticatólico que podría decirse que él se convirtió en su encarnación. Y tan efectivo fue Rahner en mantener su categoría teológica dentro de su congregación, que otorgó a aquel punto de vista una respetabilidad nueva, tanto dentro como fuera de la Compañía y de la Iglesia. Ningún superior jesuita, ni en su país ni en Roma, le frenó jamás. Después de haber sido una prueba palpable de la extraña corrupción acaecida en el seno de la orden jesuítica, Rahner murió como había vivido, en un aura de honor entre sus colegas y superiores.

A pesar de sus diferencias, los tres hombres aquí bosquejados (el científico de la sociopolítica, el guerrillero entusiasta y el profesor de teología) tipifican exhaustivamente la aberración de la Compañía.

Es cierto que, en esta época, la Compañía de Jesús no está sola en su guerra contra el Papado. Ha sido imitada y secundada por muchos

grupos, católicos y no católicos, religiosos y seglares, cada uno con sus propias razones para abrazar la idea de que una nueva Iglesia, el «pueblo de Dios», ha sustituido a la antigua Iglesia católica romana jerárquica. Pero fueron los jesuitas quienes abrieron este camino, fueron ellos quienes establecieron los más altos y continuados ejemplos de esta nueva actitud acerca del Romano Pontífice y los dogmas definidos por Roma, y son ellos quienes continúan trabajando en los límites más extremos de lo que sólo cabría denominar como política religiosa.

Y así fue cómo el presente padre general de la Compañía de Jesús, Piet Hans Kolvenbach, pudo presentarse ante los jesuitas que le eligieron como cabeza de la orden en 1983 (el año en que James Francis Carney desapareció en una batalla en la selva y el año anterior a que Karl Rahner volviera a Dios) y prometerles con solemne confianza que, entre otras cosas, su tarea consistiría en asegurar la demanda de justicia elegida por los jesuitas y no apartarse de ella por las «quejas gimientes de los Papas».

Cuando se habla de que la Compañía de Jesús de hoy está en guerra con el Papado, e incluso antes de que nos demos cuenta de cuán extraño y turbador viraje representa esto para un cuerpo de hombres que deben la mayor parte de la fama que tienen a sus logros y su reputación como «los hombres del Papa», no debemos pensar que esta orden religiosa de los jesuitas sea simplemente una organización humana más. Semejantes organizaciones tienen su auge, su declive, se fosilizan y a la postre desaparecen.

La Compañía de Jesús fue fundada en 1540 por un vasco oscuro llamado Íñigo de Loyola, más conocido por Ignacio de Loyola. Los jesuitas de Íñigo no pueden ser situados a la par de cualquier otra organización, por la sencilla razón de que no conocemos ninguna organización, aislada, que haya superado a los jesuitas en los innumerables servicios hechos a la familia humana, incluso por encima de los realizados al Pontificado y a la Iglesia católica romana.

Íñigo era un genio raro. Si Leonardo da Vinci, contemporáneo de Íñigo, hubiera diseñado una máquina, hasta en sus tornillos y clavijas, que hubiera resistido todas las pruebas del tiempo y las circunstancias cambiantes durante un período de cuatrocientos veinticinco años, la máquina sólo se hubiera desbaratado a costa de destruir el diseño original, ello no constituiría una maravilla más grande que la Compañía que ideó Íñigo. Porque, tal como él la creó (el modelo del jesuitismo, su estructura funcional, su devoción al Papado, su carácter y finalidades) la Compañía ha resistido todas las pruebas del tiempo y las circunstancias excepto una: la perversión de la norma, papel y espíritu que él le asignó. De otro modo, habría quedado acreditada su extraordinaria durabilidad.

Ni siquiera Íñigo pudo prever el casi milagro de la organización de su Compañía, su meteórico y brillante éxito y su influencia universal en el mundo de los hombres, donde él la fundó. Durante los cuatrocientos veinticinco años siguientes, las decenas de millares que se sumaron a la Compañía de Íñigo establecieron un récord que, en su categoría, continúa sin ser superado en la historia pasada o presente, tanto de servicios a la Iglesia romana como a la sociedad humana en general.

Mirando hacia atrás, un líder genial del siglo XX, Lenin, equivocado pero lleno de admiración por aquella obra, afirmó al final de su vida que si él hubiera tenido doce hombres como aquellos primeros jesuitas, su comunismo se habría extendido por el mundo entero.

Aunque escasos en número, los principios básicos que Íñigo estableció para su Compañía fueron catalizadores poderosos.

En cuanto los hombres de la organización consagraron sus energías a la tarea mundial de la Iglesia romana, promovieron un fenómeno singular dentro de la historia humana. El pensador alemán del siglo XVIII Novalis escribió: «Nunca había surgido colectividad parecida en el curso de la historia universal. Ni siquiera el antiguo senado romano había establecido planes para la dominación del mundo con mayor certeza de éxito. Jamás había sido considerada con más amplio entendimiento la realización de una grandiosa idea.

»En todos los tiempos, esta Compañía será un ejemplo para cualquier colectividad que sienta una apetencia entrañable de extensión infinita y duración eterna.»

«Cuanto más universal sea vuestra obra —había dicho Íñigo—, más divina resultará.» Al cabo de treinta años de haber fundado la orden, los jesuitas estaban trabajando en todos los Continentes y prácticamente todas las formas de apostolado y en el campo de la enseñanza. En el término de un siglo, los jesuitas eran una fuerza con la que había que contar en prácticamente todos los caminos vitales por los cuales los hombres buscan, y a veces obtienen, el poder y la gloria.

No había continente al cual no hubieran llegado los jesuitas, no había lengua conocida que ellos no supieran o estudiaran, y en docenas de casos fomentaran; no existía rama de la educación y de la ciencia que no explorasen, ninguna tarea en las humanidades, las artes, la educación popular que no emprendiesen y que no efectuasen mejor que nadie; no quedaba forma violenta de muerte que no hubieran desafiado (los jesuitas eran ahorcados, arrastrados y descuartizados en Londres; sus entrañas eran arrancadas en Etiopía; eran comidos vivos por los indios iroqueses en el Canadá, envenenados en Alemania, azotados hasta perecer en el Oriente Medio, crucificados en Thailandia; matados de hambre en América del Sur, decapitados en el Japón, ahogados en Madagascar, sometidos a bestialidades en la Unión Soviética). En aquellos primeros cuatrocientos años, dieron a la Iglesia treinta y ocho santos canonizados, ciento treinta y cuatro hombres virtuosos declarados Beatos por la Igle-

sia romana, treinta y seis considerados «Venerables», y ciento quince a los que se tenía por Siervos de Dios (1). De éstos, doscientos cuarenta y tres fueron mártires, es decir que recibieron la muetre por causa de sus creencias.

Vivieron entre los mandarines chinos y se adaptaron a ellos, y lo propio ocurrió entre los indios norteamericanos, las brillantes cortes regias de Europa, los brahmanes de la India, los campos escuela de la Irlanda penitenciaria, los barcos de esclavos otomanos, los imanes y los ulemas islámicos, la dignidad y la sabiduría de los profesores de Oxford y las multiformes sociedades primitivas del África subsahariana.

Y, dentro del largo catálogo de ofensas y calumnias que los hombres han elaborado con el fin de infamar a sus enemigos, no hubo palabras bastante insultante para aplicar a los jesuitas, por efecto de aquella fijación que tuvieron desde el primer momento en favor de otro de los principios de Íñigo: ser «los hombres del Papa», precisamente *los* hombres del Papa. Thomas Carlyle escribió que Íñigo de Loyola era «la fuente envenenada de donde han fluido todos los ríos de amargura que ahora inundan el mundo».

Semejantes insultos han quedado entronizados en los idiomas de la humanidad. El *Webster's Third New International Dictionary,* después de haber dado el significado básico de «jesuita» como miembro de la orden, proporciona las acepciones negativas: «persona dada a la intriga o la mixtificación; persona astuta». Términos que son amplificados por el Diccionario Dornseif, que expresa: «persona de dos caras, falsa, insidiosa, enredona, pérfida..., insincera, desprestigiada, deshonesta, mentirosa». Un proverbio francés afirma que «cuando se juntan dos jesuitas, con el diablo ya son tres». Un adagio español aconseja a la gente que «no confíe su mujer a un fraile, ni su dinero a un jesuita».

Los enemigos perennes del Papado no han podido perdonar nunca a Íñigo y a sus seguidores en tanto éstos permanecieron en su misión de servicio al Papa, cumpliendo aquel sagrado voto de obediencia, incluso a costa del infortunio y la muerte. Todo ello, conforme al expreso deseo del fundador: «Esperemos —escribió una vez— que la orden no llegue a estar a salvo de la hostilidad del mundo durante mucho tiempo.»

En realidad, este deseo ha sido cumplido, porque los jesuitas *eran* en realidad hombres del Papa. Sus primeros objetivos principales fueron las nuevas Iglesias protestantes que pululaban por toda Europa. Precisamente, la cuestión vital que estaba en juego entre la Iglesia católica y los líderes de la revuelta protestante (Lutero, Calvino, Enrique VIII de Inglaterra) era la autoridad del Romano Pontífice y el primado preeminente de su Iglesia católica romana.

Los jesuitas llevaron la batalla a los territorios de los enemigos del Papa. Desarrollaron controversias públicas con reyes, debatieron en Universidades protestantes, predicaron en las encrucijadas y en los mercados. Se dirigieron a los senados municipales; adoctrinaron a los con-

cilios de la Iglesia. Se infiltraron en territorios hostiles disfrazados y se movieron en la clandestinidad. Estuvieron en todas partes, abrumando a sus contemporáneos con su brillantez, su ingenio, su crítica, su ciencia, su piedad. El tema constante que tenían era: «El Obispo de Roma es el sucesor del Apóstol Pedro, sobre el cual Cristo fundó su Iglesia... Esa Iglesia es una jerarquía de obispos en comunión con el Obispo de Roma... Cualquier otra institución eclesiástica es una herejía organizada, hija de Satanás...»

Todo el mundo se daba cuenta de la existencia de los jesuitas, en otras palabras; y todo el mundo sabía que eran obsesionados adalides de aquella autoridad y primado.

Mientras fue vigoroso el ímpetu de los jesuitas contra los enemigos de Roma, su penetrante influencia en el catolicismo romano nunca ha sido igualada. Tuvieron el monopolio de la enseñanza en Europa durante más de doscientos años y contaron a los famosos y a los infames entre sus alumnos de todo el mundo (Voltaire, Luis Buñuel, Fidel Castro y Alfred Hitchcock entre ellos). Remodelaron de veras la doctrina de la teología y la filosofía católicas, de modo que volviera a ser clara y asequible incluso para la nueva mentalidad de la época naciente y turbulenta. Proporcionaron nuevos medios para la práctica de la piedad popular. Hicieron adelantar el estudio del ascetismo, del misticismo y de la misionología. Proporcionaron nuevos modelos para la educación de los sacerdotes en los seminarios. Generaron, mediante su ejemplo y la inspiración dada por su propia orden, toda una familia nueva de órdenes religiosas. Fueron la primera corporación de estudiosos católicos que se hicieron preeminentes en las ciencias seculares: matemáticas, física, astronomía, arqueología, lingüística, biología, química, zoología, paleografía, etnografía, genética. La lista de los inventos y los descubrimientos científicos efectuados por jesuitas llenó innumerables volúmenes en los campos más diversos: ingeniería mecánica, fuerza hidráulica, aeronáutica, oceanografía, hipnotismo, cristalografía, lingüística comparativa, teoría atómica, medicina interna, manchas solares, prótesis auditivas, alfabetos para sordomudos, cartografía. La lista de la cual se extraen al azar estas muestras, aturde a la mente por los infinitos conocimientos. Sus manuales, libros de texto, tratados y estudios ganaron autoridad en todas las ramas de la ciencia católica y seglar.

Fueron gigantes; pero con una sola finalidad: la defensa y propagación de la autoridad papal y de la doctrina del Papa.

No se limitaron a las ciencias sus sorprendentes energías y talentos. También hicieron suyo cualquier campo de las artes. En 1773, tenían trescientos cincuenta teatros en Europa, y los trabajos escénicos de los jesuitas fueron la base inicial del ballet moderno. Fundaron el primer teatro del Continente norteamericano, en Quebec, en 1640. Enseñaron a Francia a hacer porcelana. Trajeron de nuevo a Europa la primera noticia que los occidentales habían tenido de las culturas china e india.

Tradujeron los Vedas sánscritos. Incluso las *chinoiseries* de la época rococó fueron extraídas de las publicaciones jesuíticas chinas. La sombrilla, la vainilla, el ruibarbo, la camelia y la quinina fueron innovaciones jesuíticas en Europa.

Las hazañas de los jesuitas como exploradores y misioneros en el Extremo Oriente superaron a los sueños más atrevidos de sus contemporáneos y constituyen una epopeya que suena casi a mágica. Nombres de jesuitas estarán perennemente vinculados a lugares que para la mayoría de nosotros son puro vocabulario fantástico (Kambaluc, Cathay, Sarkand, Shrinagar, Cho Lagram, Cho Mapang, Manasarovar, Tashi-Ihumpo, Koko Nor, y el prolongado salto que se entraña en el nombre de Chomolongmo, conocido por nosotros como monte Everest).

Antes de que se cumpliese un siglo de la fundación de la Compañía, los jesuitas fueron los primeros europeos que penetrarn en el Tibet y pasaron luego a China. El padre jesuita Matteo Ricci fue la primera persona que demostró que el Cathay de Marco Polo era idéntico a China y no un país diferente. En 1626 el padre Antonio Andrade y el hermano Manuel Marquis abrieron la primera iglesia católica en el Tibet a orillas del río Sutlej, en el reino de Guge, en Saparang. El hermano Benito de Goes está enterrado en el extremo noroccidental de la Gran Muralla de China. La tumba del hermano Manuel Marquis está en Kamet, cúspide de la cordillera de Zaskar, que domina el paso de Mana, en el Tibet occidental, donde el buen jesuita murió en 1647, después de un largo encarcelamiento en el puesto fronterizo.

Otros jesuitas (austríacos y belgas) fueron los primeros europeos que alcanzaron Lhasa, el 8 de octubre de 1661 y contemplaron la construcción del palacio del Potala, para el Dalai Lama Chenresik. El padre Grueber, austríaco, fue el primero en determinar acertadamente la posición de Lhasa, en los veintinueve grados seis minutos de latitud norte. Su labor y la de sus compañeros fue continuada por una serie de distinguidos tibetólogos jesuitas, que elaboraron diccionarios, estudios del idioma, mapas, investigaciones geológicas y tratados teológicos. Sus tumbas, como las de Benito de Goes y Manuel Marquis, puntúan un área que era tan remota y prohibida para sus contemporáneos como sigue siendo para nosotros las otra cara de la Luna.

Esos hombres, y sus colegas en otros lugares, no fueron solamente «los solitarios y los valientes» ensalzados en un drama escénico de los años cuarenta. No tuvieron las mentes trastornadas por las dimensiones de la pobreza religiosa y de la pobreza económica, como les ha ocurrido a muchos jesuitas en los decenios finales de este siglo. No tenían por objetivo un propósito mundano y nebuloso como «la íntegra liberación del individuo humano». Eran gigantes que, hablando dentro de las proporciones, emularon las posteriores hazañas de Scott y Peary en los polos; de Hillary en el Everest y de los primeros astronautas en el espacio y en la Luna. Pero, por encima de esto, fueron misioneros jesui-

tas obedientes a la voz del Romano Pontífice. Vivían y trabajaban y morían siendo fieles a él, porque representaba al Apóstol Pedro, el cual simbolizaba a Cristo, en el que creían como salvador.

En el apogeo de sus esfuerzos, doscientos años después de su fundación, los jesuitas tenían una participación formativa y decisiva en la educación y ciencia de prácticamente todos los países de Europa y América Latina. Ejercían un importante papel en cualquier alianza política de Europa; ocupaban un lugar influyente ante cada Gobierno; poseían una gran capacidad de consejo ante los hombres relevantes y las mujeras poderosas. Jesuita era el primer occidental que frecuentó la corte del Gran Mogol. Otro fue el primero en ser declarado funcionario mandarín en el palacio imperial de Pekín. La lista de los grandes de la historia asistidos por jesuitas se extiende páginas y páginas: Oliver Cromwell, Felipe II de España, Luis XIV de Francia, Catalina *la Grande*, el cardenal Richelieu, la reina Cristina de Suecia, María Estuardo, Napoleón, Washington, Garibaldi, Mussolini, Chang Kai Chek. Los jesuitas redactaron tratados, negociaron convenios de paz, mediaron entre ejércitos combatientes, concertaron bodas regias, emprendieron misiones arriesgadas de rescate, vivieron en lugares hostiles, como agentes clandestinos de la Santa Sede. Se hicieron pasar por criadores de cerdos en Irlanda, *bazaaris* en Persia, hombres de negocios en Prusia, payasos en Inglaterra, comerciantes marítimos en Indonesia, mendigos en Calcuta, swamis en Bombay. No había cosa en parte alguna del mundo que no estuvieran dispuestos a emprender, como decían, «a mayor gloria de Dios», y en obediencia al Papa de Roma. Estaban en todo país europeo, africano, asiático o americano donde fuera posible la más leve germinación del catolicismo. Su influencia estaba dedicada al desarrollo de la voluntad pontificia. Ser jesuita significaba ser papista en el sentido estricto de este vocablo, antaño oprobioso.

El poder mundial de los jesuitas se hizo tan grande que la gente sencilla de Roma inventó un nuevo título para el padre General de la orden. Le llamaron el «Papa Negro», comparando su poder e influencia globales con los del propio Pontífice, y distinguiéndolos sólo por las vestiduras; completamente blancas del sucesor de Pedro, en contraste con la simple sotana negra del sacerdote ordinario que llevaron los sucesores de Íñigo siguiendo su ejemplo. Aquel apodo popular era una exageración, por supuesto. Pero los romanos estaban lo bastante cerca del centro de las cosas como para saber quién ejercía una impresionante porción del poder real existente dentro del Vaticano.

Como se había propuesto Íñigo, el poder del «Papa Negro» y su Compañía estaba sometido a la voluntad pontificia, incluso comprendiendo la extinción de la propia orden. En 1773, cuando el papa Clemente XIV decidió (correcta o incorrectamente) que había que tomar una decisión difícil entre la extinción del Papado o la de la congregación de Loyola, abolió la Compañía de Jesús por su propia decisión personal y a solas.

Mediante un documento publicado oficialmente, dispersó a los veintitrés mil jesuitas y mandó al padre General y a sus consejeros a las mazmorras papales, al tiempo que imponía el exilio y la muerte lenta a millares que estaban desamparados sin ayuda ni apoyo en peligrosos lugares del mundo.

El papa Clemente no explicó su decisión ni a los jesuitas ni a nadie. «Las razones las guardamos en nuestro corazón», escribió. Sin embargo, los jesuitas obedecieron, colaborando sumisamente en la muerte de su propia orden.

Cuarenta y un años después, en 1814, el papa Pío VII decidió que el Papado tenía necesidad de la Compañía y por tanto la hizo resucitar. Los jesuitas renacidos volvieron a comenzar con renovado celo por la voluntad papal y aportaron inmensa cantidad de personas y enorme trabajo para asegurar que el I Concilio Vaticano de 1860 decretase que la autoridad infalible del Papa era artículo de fe y dogma revelado por la divinidad.

El esfuerzo fue tan grande y afortunado, y tan odioso para muchos, que ganó para los jesuitas posteriores a la supresión, un nuevo epíteto: eran los «ultramontanos», la gente que respaldaba a aquel odioso obispo que vivía «más allá de las montañas» (los Alpes), allá abajo, en Roma. El desprecio que entrañaba esta palabra insultante denota claramente lo que los jesuitas defendían tan vigorosamente como siempre lo habían hecho: la antigua creencia católica romana de que, por decreto divino, el hombre que lleva en sí toda la autoridad de Cristo en la Iglesia ha de ser identificado mediante un vínculo físico con una localización geográfica en la Tierra, la ciudad de Roma. Ese hombre será siempre el obispo legal de Roma. Y el Vicario personal de Cristo.

Los nuevos enemigos de esta creencia vivían principalmente en Francia, Bélgica, Holanda, Alemania, Austria, Suiza e Inglaterra. Eran obispos, sacerdotes, teólogos y filósofos. Hablando desde su vertiente de los Alpes, se denominaron a sí mismos «cismontanos» (de este lado de las montañas, del lado norte), y se opusieron a la autoridad y primado del obispo de Roma.

Que el catolicismo romano centrado en el Sumo Pontífice haya florecido y se haya mantenido en la Europa occidental hasta el último cuarto del siglo XX se ha debido sobre todo a esos «hombres del Papa», a su celo, su devoción a la misión papal, su sabiduría y la evolución a la que indujeron la mentalidad católica. Porque en cualquier área que tocasen, los jesuitas introducían una nota de raciocinio, de discurso racional y la hacían fermentar con una fe resplandeciente y vigorosa.

Para decirlo sencillamente, tomaron por asalto la mentalidad de los católicos del siglo XVI, la cual tenía todos sus amarres situados en una esfera precientífica y prenaturalista. Durante cuatrocientos años, contando durante ellos su propia extinción, los jesuitas cambiaron todo esto. Mediante sus métodos educativos y su intrepidez intelectual, hi-

cieron posible que los católicos pudieran mantener su posición como hombres y mujeres creyentes y fieles dentro del océano de nuevas ideas y tecnología moderna que empezó hacia 1770 y no ha cesado desde entonces.

Periódicamente, en el curso de sus más de cuatro siglos de existencia, los jesuitas fueron expulsados y proscritos de varios países: Francia, Alemania, Austria, Inglaterra, Bélgica, México, Suecia, Suiza. Tan vinculado estaba el nombre de jesuita con la autoridad papal que su expulsión fue siempre un signo claro de que el Gobierno de aquel país se hallaba decidido a eliminar la autoridad y la jurisdicción del Romano Pontífice. Y cuando se usó contra ellos la fuerza bruta, se escondieron o recogieron sus cosas y se marcharon, para esperar el día que pudieran volver. Siempre volvieron. Incluso cuando las cosas no llegaron hasta el punto de una expulsión concreta, nadie se llamó a engaño acerca de lo que representaban los jesuitas: el Papado. Muchas veces su actuación en favor del Papado fue tergiversada por sus enemigos. Al principio del siglo XIX, en los Estados Unidos el odio que les tenía la oposición protestante, se expresaba rotundamente en la frase de «los jesuitas llevarán a Roma a dominar los Estados Unidos».

La identificación con el Papado y su devoción a él habían sido voluntad e intención de Ignacio, su fundador, y fueron la condición sobre la cual el Papado había consentido que naciera la Compañía de Jesús. Con su vida y con su muerte, los jesuitas, en verdad, escribieron la historia como «hombres del Papa», tanto si eran el padre jesuita Pedro Claver, que pasó su existencia entre los esclavos de Sudamérica, como el padre Matteo Ricci convertido en auténtico mandarín en la corte imperial de Pekín, o el padre Pedro Canisio, martillo de herejes, recobrando contra los protestantes provincias enteras y ciudades mediante su incansable e incesante viajar, predicar y escribir, o el padre W. Ciszek, languideciendo en el Gulag soviético durante diecisiete años, o el padre Jacquineau mediando entre los japoneses y los chinos en la guerra a propósito de Hong Kong, o el padre Agustín Bea, viajando clandestinamente a todo lo largo y lo ancho de la Unión Soviética en época de Stalin con el fin de obtener una adecuada imagen de su situación para ofrecérsela a la Santa Sede, o el padre Tacchi-Venturi llevando las negociaciones entre el dictador Benito Mussolini y el papa Pío XII.

Sin importar quiénes fueran o dónde estuvieran o lo que hiciesen, cada jesuita tenía clavada en la mente aquella sagrada estructura de la Iglesia de Cristo, anclada por Jesús en su Vicario personal, el Papa, y mantenida por la jerarquía de obispos y sacerdotes, religiosos y seglares en unión con aquel Vicario personal de Cristo. Y fuera cual fuera el año o el siglo en que trabajaba, cada jesuita sabía que la Iglesia católica a la que había hecho voto de servir sometido al Papa, era la misma Iglesia que había existido en el siglo VI bajo Gregorio Magno, en el siglo XI bajo Inocencio IX y en 1540 bajo Pablo III.

Lo que mantenía su voluntad dispuesta a la tarea, por encima de grandes distancias en el espacio y en el tiempo era la legendaria vinculación jesuítica mediante la obediencia, consagrada por su voto especial: que todas y cada una de las tareas que emprendieran estarían puestas bajo la obediencia del Papa.

Para los enemigos de los jesuitas, empero, era precisamente este servicio y esta obediencia al Papado lo que constituía la abominación jesuítica. Sus críticas nunca cesaron de acusarlos de haber distorsionado la filosofía humanista. Pero el escritor francés F. R. de Chateaubriand, que no era por cierto amigo de la Compañía, estuvo acertado en su juicio al decir que «la pequeña lesión que la filosofía cree que ha sufrido de los jesuitas» no merece ser recordada a la vista de «los inconmensurables servicios que éstos han prestado a la sociedad humana».

La mentalidad y la imagen desarrolladas por los jesuitas alcanzaron su más brillante florecimiento en la primera mitad del siglo XX. Como resultado de sus esfuerzos, hubo un equivalente del Renacimiento en el campo del catolicismo social y cultural, haciendo posible que los católicos fueran hombres de ciencia, tecnólogos, psicólogos, sociólogos, estudiosos de ciencia política, dirigentes, artistas, eruditos, que mantenían una jerarquía propia incluso en las más recientes ramas de la ciencia, reconciliándolas a todas, empero, con su doctrina sólida como una roca. Muchas cosas dan testimonio de esto: la poesía y la literatura de un G. K. Chesterton y un Paul Claudel, la sociología militante de los católicos franceses, alemanes, belgas e italianos entre las dos guerras mundiales, en la floreciente misionología que transformó los territorios de misión en Asia y África; la temible escuela de apologética en Europa y en los Estados Unidos; la uniformización de las devociones populares y las normas eclesiásticas; el catolicismo vibrante de los estados norteamericanos; y, en suma, el respeto obtenido a la postre, aunque fuese a regañadientes, tanto de los anticatólicos como de los no católicos, todo ello era evidente en el catolicismo mundial del decenio de 1950.

Durante la época de su máximo florecimiento, en la primera mitad del siglo XX, los contingentes de los jesuitas llegaron a su apogeo, treinta y seis mil trescientos ocho, de los cuales por lo menos la quinta parte eran misioneros. La influencia jesuítica en la política papal no había sido nunca tan grande, ni lo fue después, y el prestigio jesuítico entre católicos y no católicos alcanzó el máximo nivel.

Sin embargo, había alguna raíz íntima que estaba pudriéndose tanto entre los jesuitas como en el cuerpo eclesial católico. Algún cáncer escondido, implantado decenios antes en esos organismos, había quedado detenido; pero no era benigno.

Algunos síntomas ocasionales delataban su presencia: unas revueltas esporádicas de estudiosos jesuitas sobre una base individual; alguna que otra vez, abusos flagrantes en la liturgia por parte de grupos individuales; muy de cuando en cuando, la confusión entre la actividad espi-

ritual y la ventaja política. Pero nada hacía prever el cambio violento que amenazaba a la Iglesia, al Papado y a los jesuitas en el decenio de 1960.

Para contemplar por entero aquel acontecimiento impar, es fascinante examinar qué tipo de carácter adquirió la Compañía de Jesús durante su esfuerzo de varios siglos, y cómo y por qué en el siglo XX se apartó de su finalidad originaria. No es que sea ésta la primera ocasión en que uno u otro grupo de la Iglesia se sale de las filas y declara la guerra al Papa; pero es la primera vez que la Compañía de Jesús se ha vuelto hacia el Papado con el claro propósito de acabar con sus prerrogativas, disolver el gobierno jerárquino de la Iglesia católica y crear una nueva estructura eclesiástica; y es la primera vez que la Compañía de Jesús, tanto corporativamente como por medio de sus miembros individuales, ha emprendido una misión sociopolítica.

Íñigo fundó su Compañía de Jesús con un solo propósito: defender a la Iglesia y al Papado. El Pontífice que dio vida oficial a la orden en el siglo XVI convirtió aquella finalidad en misión de la Compañía y razón de su existencia. Como institución, ha estado siempre ligada a Roma. Sus miembros profesos se han mantenido vinculados al Papa por un juramento sagrado de absoluta obediencia. Durante cuatrocientos veinticinco años, han permanecido al lado del Papado, combatiendo en sus batallas, enseñando sus doctrinas, sufriendo sus derrotas, defendiendo sus posiciones, compartiendo su poder, fueron atacados por sus enemigos y constantemente promocionaron sus intereses por todo el mundo. Muchos los vieron, tal como ellos se veían, como «hombres del Papa», y los muchos privilegios extraordinarios concedidos por los pontífices durante siglos, eran símbolos de la confianza que otorgaban a la Compañía.

Puede decirse que, como corporación, ésta no se apartó de tal cometido hasta 1965. En aquel año, el Concilio Vaticano II terminó la primera de sus cuatro sesiones, y Pedro de Arrupe y Gondra fue elegido como vigésimo séptimo Padre General de los Jesuitas, y con la viva expectación de un cambio producida por el propio concilio, fue adoptado por la Compañía, como institución, el nuevo perfil antipapal y de naturaleza sociopolítica que había estado floreciendo de modo encubierto durante más de un siglo.

Este rápido y completo giro que dio un sentido inverso a su misión y a su razón de ser, no se debía a ninguna casualidad ni era ningún hecho fortuito. Se trataba de un acto deliberado para el cual Arrupe, como Padre General, proporcionó un liderazgo estimulante, entusiástico y habilidoso.

Las impresiones, con todo, especialmente en lo que se refiere a grandes instituciones religiosas, no cambian con demasiada facilidad ni rapidez. La reputación ganada por la Compañía durante cientos de años fue el mejor camuflaje para construir debajo de él la nueva Compañía,

harto diferente, que ha venido a nacer en los últimos veinte años. En efecto, su gloriosa historia ha conseguido hacer casi invisibles los hechos actuales y lograr que la nueva dirección de los jesuitas presentase ante el mundo su actual imagen como la última y más noble prueba de espiritualidad y lealtad ignacianas.

Para la masa general de católicos, tanto eclesiásticos como laicos, era inimaginable que precisamente los jesuitas propagasen una nueva idea de la Iglesia, ni que emprendiesen una guerra, no ya con un Papa, sino con tres, denigrándolos, engañándolos, desobedeciéndolos, esperando que cada uno de ellos muriese, con la esperanza de que el siguiente les dejara las manos libres.

De modo inevitable, la guerra jesuítica contra el Papado se ha intensificado durante el pontificado de Karol Wojtyla como Juan Pablo II. Este hombre carismático y tenaz ha llegado al solio pontificio con su vívida experiencia de los marxistas de Polonia. Todo en él, pero especialmente sus propósitos, su programa y su estrategia como Papa, hablan de un radical alejamiento de cuanto había estado de moda en Roma desde fines del decenio de 1950.

Desde el momento de su elección, quedó claro que Juan Pablo II contaba con la oposición de muchos miembros de la burocracia vaticana que había heredado. Pero lo que estaba menos claro, incluso para veteranos observadores, es que tenía también enfrente a la Compañía de Jesús, y que su autoridad iba a ser violentamente desafiada como cuestión de programa.

Nada de lo que Juan Pablo ha intentado desde que, en 1978, llegó a la cátedra de San Pedro, y lo ha probado todo, desde la persuasión hasta la confrontación, pasando por la intervención directa, ha disipado, ni siquiera suavizado, la resuelta actitud jesuítica contra él. Hasta aquí, los jesuitas han eludido los esfuerzos del Pontífice para acorralarles, y su ejemplo ha seguido siendo imitado en una escala cada vez más amplia.

Pero, según va advirtiéndolo la Compañía, este Papa polaco no es otro Pablo VI. Rehúsa alzar las manos en muestra de profundo desamparo. Por el contrario, acaba de organizar una nueva campaña dentro de la guerra, esta vez en un terreno escogido por él.

Tal como está aprendiendo Juan Pablo, los jesuitas serán tan listos y astutos en su respuesta a cualquier nueva ofensiva papal como lo han sido siempre en todo lo que han hecho. En realidad, fueron ellos, no el Papado, quienes dispararon la primera andanada en la postrera confrontación directa, dentro de un esfuerzo por arrebatarle la iniciativa al Papado y a la jerarquía romana.

Fuere cual fuere el resultado de esta última campaña y de otras que seguirán con toda seguridad, no puede caber duda de que en nuestro tiempo aquellas cosas por las cuales pugna el Papado resultan inaceptables para los miembros de la Compañía de Jesús, y que aquellas cosas

por las cuales ellos pugnan son enemigos del Papado y por tanto inaceptables para éste.

Sin embargo, a pesar del hecho de que cada uno de ellos está en el polo opuesto del otro, quedan todavía poderosas semejanzas entre el Papado y la Compañía, y estas similitudes significan que la guerra entre ambos será ponzoñosa a un nivel y en un grado que pocas guerras alcanzan.

La primera y más fuerte semejanza es el sentido inalienable de misión divina, que es el instinto impulsor tanto del Papado como de los jesuitas. Ambos pretenden estar actuando exclusivamente por el bien común del pueblo universal de Dios, y para la exaltación de la Iglesia que Cristo fundó en Pedro.

La segunda consiste en que, como organizaciones de recursos humanos y de equipamiento, las dos tienen mano en las palancas de un inmenso poder mundial. Cada una aplica sus energías y recursos a situaciones específicas con finalidades particulares, concretas y definidas.

Sin embargo, y ésta no es una tercera similitud, en el seno de la pasión y de la confusión aparente que siempre acompaña a la actividad humana, tanto el Papado como los jesuitas actúan en un plano de dimensión universal, con motivos que no son asequibles a la vulnerabilidad de los sentimientos humanos. Tanto el uno como los otros se aferran al valor de lo presente, del momento en que viven; pero ambos tienen memoria tenaz, ambos miden constantemente sus planes y sus acciones contra una imagen del futuro que desean ver realizado, y ambos parten de la creencia de que tienen el tiempo en su favor, que disponen de mucho tiempo.

En este punto capital es donde puede atisbarse mejor el final inevitable de todas las batallas. Porque en la perspectiva de la Iglesia católica, así como en la perspectiva del jesuitismo ignaciano clásico, existe otra dimensión, otra condición de la existencia humana, que predomina por encima de esta guerra entre el Papado y la Compañía. Dos fuerzas cósmicas, el bien inteligente y el mal inteligente, personificados en Dios y Lucifer, están enzarzadas en una lucha a muerte por la sumisión de todos los seres humanos. Esta lucha se hace tangible (puede ser localizada e identificada) sólo en los múltiples detalles de situaciones humanas complejas. Pero por la misma regla de tres, todo lo tangible, toda situación humana, está coloreada por lo que es metafísico y eterno.

En definitiva, en este plano es donde se está librando la guerra entre el Papado y la Compañía de Jesús. Y en este plano, es solamente el Papa quien cuenta con la divina promesa del tiempo.

En el plano que ocupamos como espectadores de los acontecimientos contemporáneos, no somos capaces de prever qué semillas de bien pueden germinar en lo que debemos valorar como una zona de desastre. Estamos demasiado cerca de aquellos acaecimientos. Nos falta perspectiva, al igual que previsión. Vemos turbio a través del cristal de la

Historia. No podemos por consiguiente saber qué cambios podrían abrirse en la Compañía de Jesús si fuesen suprimidos los actuales extremismos que hay en ella y que son la causa del abandono de la doctrina católica básica, de su sustitución por soluciones sociopolíticas y, por consiguiente, del abandono de la primordial vocación de los jesuitas de ser «los hombres del Papa». La oportuna reforma de la Compañía y un retorno a su carisma original parecen, humanamente hablando, improbables cuando se repasa la más benigna acusación contra su reciente situación.

Primera parte

LA ACUSACIÓN

I. OBJECIONES PAPALES

Todo Papa que valga algo establece una estrategia principal para su pontificado. Aunque formule diversos programas y persiga varios objetivos particulares, todas sus acciones y metas están dentro del marco de aquella estrategia.

La Compañía de Jesús fue establecida por el Papa en 1540 como una «unidad de combate» muy especial, a la total y exclusiva disposición del Romano Pontífice, fuere quien fuere. Desde su comienzo, los jesuitas se concibieron con un concepto militar. Como soldados de Cristo, recibieron sólo dos encargos: propagar la doctrina religiosa y la ley moral de la Iglesia católica tal como las proponía y enseñaba el Papa de Roma, y defender los derechos y prerrogativas del propio Papa. Finalidades espirituales y sobrenaturales, y específicamente católicas. De modo bastante sorprendente, dado este mandato de la Compañía, la propia estrategia papal se ha convertido en el foso de separación entre los jesuitas y el Papado; ciertamente, en la arena misma donde se libra la lucha a muerte entre los dos.

Pío XII, Papa desde 1939 hasta 1958, se encontró en un nuevo mundo dominado por dos superpotencias rivales, una de las cuales, la URSS, tenía él bajo anatema. Su política de posguerra fue la de inflexible oposición al marxismo soviético y de apoyo a la «civilización occidental», centrada en Europa y protegida por los Estados Unidos.

Juan XXIII, Papa desde 1958 a 1963, estuvo convencido de que una política de «ventanas abiertas y campos sin vallas» podría inducir a muchos, incluyendo a los soviéticos, a remodelar sus propias actitudes y programas. El Papa Juan, en su breve y activo pontificado, bajó todas las barreras que pudo entre la Iglesia y el mundo, comprendida la Unión Soviética. Llegó incluso hasta el punto de garantizar a la URSS la inmu-

nidad contra ataques de la Iglesia, asombrosa inversión de las actitudes pontificias.

Fue un juego grandioso. Y que sólo podía salir bien si reinaba entre ambas partes una dosis adecuada de buena voluntad.

El juego fracasó. Lo más doloroso es que el papa Juan, campesino realista como era, acabó dándose cuenta de que su apertura había sido tomada por debilidad y, cuando él murió, gentes de espíritu mucho más mezquino sacaron ventaja de ella.

El Papa Pablo VI, 1963-1978, ciego a las deficiencias de la política de Juan, la intensificó. La Santa Sede se convirtió nada menos que en un litigante ante los estrados del poder soviético, pleiteando en el área diplomática para obtener una audiencia, iniciando cautelosas conversaciones, practicando el sumiso arte de los acercamientos concesivos, e incluso pasando a la maliciosa traición y engaño del reconocidamente dificultoso primado de Hungría, cardenal Mindszenty, respecto a complacer al Gobierno soviético y a su castrado procurador, Janos Kadar (1).

En todo esto, Pablo VI, que era personalmente el más amable de todos los Papas modernos, comprometió cándidamente su autoridad pontificia. Su amplia estrategia para toda la Iglesia fue arrollada y prostituida por otros, reduciéndole a una impotencia que llenó de heridas sus últimos años azotados por enfermedades, hasta su muerte en 8 de agosto de 1978.

De todos modos, fue Pablo VI quien, ya muy avanzado su pontificado, se dio cuenta de que el doble propósito originario de la Compañía de Jesús había cambiado. Durante su papado, se recopiló un amplio *dossier* crítico acerca de la Compañía. Por el momento, basta decir que el contenido de este *dossier* era condenatorio. Constituía el retrato de una orden jesuítica que, como una veleta puesta en un tejado, había dado la vuelta ante un viento diferente. Para los jesuitas, el Papado ya no seguía ocupando una posición suprema. La finalidad corporativa de la Compañía era entonces situarse ella misma y poner a la Iglesia a la disposición de un cambio radical y puramente sociopolítico en el mundo, sin referencia a la estrategia papal, sus programas y propósitos, y, en realidad, desafiándola.

En 1973, Pablo VI, alarmado más que nunca por el modo de conducirse de los miembros de la Compañía, trató de detener la oleada de los acontecimientos. Se reunió varias veces con el jefe de la orden, el Padre General jesuita Pedro Arrupe. Bastantes de estas entrevistas entre ambos hombres fueron tempestuosas. Más de una vez, el Papa Pablo quiso que Arrupe dimitiese. De una manera o de otra, Arrupe sobrevivió a todos los ataques papales. Pablo VI insistió en que transmitiese a todos los miembros sometidos a su autoridad: «Nuestra petición de que los jesuitas permanezcan leales al Papa.» En aquella época, Arrupe y sus ayudantes en Roma estaban dedicados a preparar otra asamblea internacional de la orden, una Congregación General, como se le llama.

De este modo, adquirió un tiempo valioso. Pablo, en su debilidad, no pudo encontrar otra alternativa que esperar.

Pablo efectuó un último intento, igualmente frustrado, de reclamar la fidelidad de la Compañía al Papado durante la asamblea internacional de jefes jesuitas, la trigésima segunda Congregación General de 1974-75, que duró noventa y seis días. Su esfuerzo tropezó con la total incomprensión y la tenaz oposición, algunos dijeron incluso que arrogante, de la orden. El Papa y los jesuitas, simplemente, no se pusieron de acuerdo. Los primeros no querían obedecer. Pablo era demasiado débil para forzar más el conflicto.

«Cuando se tiene gente —escribió el jesuita padre W. Buckley acerca de la actitud del Papa Pablo ante la treinta y dos Congregación General— que no creen que se hayan equivocado en el fondo ni en el procedimiento y que son objeto de sospecha, resistencia o reprobación por parte del propio hombre a quien intentan servir... contemplamos... un problema religioso muy grave.»

Para decirlo del modo más suave posible.

El Cardenal Albino Luciani, de Venecia, fue elegido como sucesor del Papa Pablo VI el 24 de agosto de 1978. Al parecer, incluso antes de ser investido, había adoptado una actitud desfavorable a la Compañía.

Y, según parece, la Compañía había adoptado su propia actitud acerca del Papa Juan Pablo I. Apenas fue elegido, los jesuitas dieron una muestra de autoafirmación. El Padre Vincent O'Keefe, el más preeminente de los cuatro asistentes generales de Arrupe, y el que estaba siendo adiestrado para sucederle algún día como Padre General, expresó a un periódico holandés, en una entrevista, que el nuevo Papa debería reconsiderar la prohibición de la Iglesia contra el aborto, la homosexualidad y el presbiterado para mujeres. La entrevista fue publicada.

El Papa Juan Pablo I montó en cólera. Aquello era más que un desaire. Era una afirmación de que la Compañía de Jesús conocía mejor que el Papa qué moral habían de practicar los católicos. Y era una afirmación de que la Compañía tenía autoridad para expresarla, es decir, era una apropiación directa de la autoridad que pertenecía exclusivamente al Papado.

Juan Pablo I convocó a Arrupe y pidió una explicación. El Padre General prometió humildemente estudiar el conjunto de la cuestión. Pero Juan Pablo podía leer en la pared el «Mane, Thecel, Fares» tan claramente como cualquier Papa. Sobre la base del *dossier* crítico de Pablo VI y con la ayuda de un viejo jesuita muy experimentado, el Padre Paolo Dezza, que había sido confesor de Pablo VI y ahora lo era de Juan Pablo I, el Papa compuso un duro discurso de advertencia. Se proponía pronunciarlo ante la asamblea internacional de dirigentes jesuitas y el Padre General Arrupe en otra de las Congregaciones Generales que había de celebrarse en Roma el 30 de setiembre de 1978.

Uno de los más destacados aspectos del discurso de Juan Pablo I

fue la repetida referencia a las desviaciones doctrinales por parte de los jesuitas. «Que no ocurra que las enseñanzas y publicaciones de los jesuitas contengan nada que cause confusión entre los fieles.» La desviación doctrinal fue para él el síntoma más ominoso de la deserción de los jesuitas.

Velada debajo del barniz pulido de su grácil *romanità,* aquel discurso contenía una clara amenaza: la Compañía retornaría a su papel propio y asignado, o el Papa se vería obligado a actuar.

¿Con qué medidas? Partiendo de los memoranda y notas de Juan Pablo, está claro que, a menos que se mostrase factible una reforma rápida de la orden, tenía pensada la liquidación efectiva de la Compañía de Jesús en su forma actual; acaso para reconstituirla más adelante de un modo más manejable. Juan Pablo I había recibido las peticiones de muchos jesuitas que le solicitaban que hiciera precisamente esto.

El Papa no pronunció nunca este discurso de advertencia. En la mañana del 29 de setiembre, después de treinta y tres días en el trono de San Pedro, y un día antes de tener que dirigirse a la Congregación General de la Compañía, Juan Pablo I fue encontrado muerto en la cama.

En los días siguientes, el Padre General de los jesuitas, Arrupe, pidió al Cardenal Jean Villot, que como Secretario de Estado vaticano gobernaba la Santa Sede en el período interino entre la muerte de Juan Pablo I y la elección de su sucesor, si podrían tener los jesuitas una copia de aquel discurso.

Después de una deliberación con el consejo de cardenales que le estaban ayudando a preparar la elección del nuevo Papa, el cardenal rehusó prudentemente. Se le dijo en cambio a Arrupe que, en opinión de Villot y del consejo «ya empezaba a ser hora de que los jesuitas pusieran sus asuntos en orden».

Por su parte, Arrupe y su congregación decidieron permanecer a la expectativa y ver quién sería el nuevo Papa. El tiempo era el bien que siempre procuraban obtener.

Menos que ninguno de sus dos inmediatos predecesores, Karol Wojtyla, de Polonia, elegido como Juan Pablo II el 16 de octubre de 1978, no podía permitirse vacilar en esta cuestión de los jesuitas. La amplia estrategia papal de Juan Pablo II comprendía el primer mundo del capitalismo, el segundo mundo del comunismo soviético y el tercer mundo de los llamados países subdesarrollados y en curso de desarrollo.

Wojtyla estaba empeñadísimo en analizar el carácter y las limitaciones de la estrategia papal desde 1945. A su modo de ver, Pío XII había guiado la Iglesia sobre la base de una mentalidad de «asedio», permitiendo a la estrategia papal solamente un movimiento clandestino en el seno del imperio soviético; pero sin ofrecer reacción alguna a la continua erosión de la Iglesia en aquella área. La política de Pablo VI había consistido en el mero refinamiento de una política ya defectuosa y fracasada. En la época de la muerte de Pablo VI, en 1978, su Secre-

taría de Estado se había dedicado a preparar protocolos de acuerdos con más de un gobierno miembro de la «fraternidad» socialista soviética; pero ninguno había sido pactado, ni menos firmado y solemnizado legalmente. En cualquier caso, incluso aunque esos protocolos hubieran sido ratificados, quedaba ya bastante claro que no iban a introducir diferencia alguna en el status de los católicos romanos situados bajo el régimen soviético.

Según el análisis de Juan Pablo II, en tanto que los llamados primero, segundo y tercer mundo estuvieran bloqueados por el hielo de la rivalidad entre las superpotencias, inacabablemente estimulada por el enfrentamiento entre el marxismo-leninismo y el capitalismo rígido, no habría la más leve esperanza en términos terrenales de que se salvase nada, de que pudiera ganarse batalla alguna ni de que se encontrase solución para el peligroso dilema de las naciones. La situación no haría más que desintegrarse, de modo lento, pero inexorable, con riesgo de arrasar la civilización que los hombres han conocido en el último cuarto del siglo XX, y reduciendo a la historia humana a un largo y torturado sonambulismo que duraría hasta el final de la noche del hombre.

Wojtyla consideró que el momento era oportuno para una actitud completamente diferente a las que habían adoptado Pío, Juan y Pablo. Su planteamiento sería de estilo enérgico. En los lugares donde los católicos constituyeran mayorías o minorías estimables dentro de sociedades cerradas, habrían de reclamar el espacio sociopolítico que les pertenecía, hacer una afirmación de sus derechos; en otras palabras, sobre la base de que su mera presencia como católicos bastaría para que esta autoafirmación prosperase.

En calidad de cardenal arzobispo de Cracovia, en Polonia, Wojtyla había ya aguzado el ingenio programando una estrategia por medio de la cual las mayorías y minorías católicas que él contemplaba pudieran reclamar sus derechos; sin embargo no había entrado en colisión con el control militar totalitario y poco escrupuloso característico de los gobiernos comunistas.

El planteamiento enérgico de Juan Pablo no excluyó el diálogo y el razonamiento con los soviéticos y sus criaturas. Todo lo contrario. Pero sería de un estilo totalmente diferente al que habían desarrollado Juan XXIII o Pablo VI. Y en realidad, no existe hoy ningún dirigente que haya hablado a los jefes soviéticos tan a menudo y tan directamente como Juan Pablo II, comenzando desde el mismo inicio de su pontificado. El 24 de enero de 1979, poco más de dos meses después de su elección papal, recibió al prestigioso Andrei Gromyko, de vidas tan múltiples. Ésta no fue más que la primera de ocho reuniones personales entre ambos que tuvieron lugar de 1979 a 1985. Sus conversaciones telefónicas con la Europa oriental y la Unión Soviética son asunto reservado del Pontífice. Limitémonos a indicar que existen. Si uno es eslavo entre los eslavos, si habla ruso además de otros dos o tres idiomas de

la Europa oriental, si uno es Papa y si uno es Karol Wojtyla, los negociadores del poder desean hablar con uno.

Sería esencial para la estrategia enérgica de Juan Pablo II que él aportara e impusiera un nuevo liderazgo mundial, alimentado exclusiva e irreprochablemente por motivos morales y espirituales. Para que pueda tener alguna esperanza de triunfar en una estrategia tan atrevida y radical, Juan Pablo II habría de demostrar este liderazgo que estaba proponiendo en dos áreas clave: su autoridad suprema en doctrina y moralidad tendría que ser vindicada y reafirmada dentro de su Iglesia universal, y un ejemplo concreto de ello sería la contribución que aportara para solucionar el dilema internacional.

De aquí derivan dos de las líneas más visibles de la actividad papal de Juan Pablo: sus viajes universales y su cuidadosa orientación del movimiento de Solidaridad en Polonia. La aparición de su persona en los principales países, y muchos de los secundarios, constituye un modo de establecer aquella autoridad. Y si el movimiento de Solidaridad lograse libertad de acción económica y cultural bajo la égida del comunismo soviético en Polonia, entonces tanto los comunistas como los capitalistas tendrían un claro ejemplo que mostraría que la política doctrinaria no tiene que resultar necesariamente esclavitud, pobreza o militarismo devastador. Éste era el sueño. De estrategia tenaz, ciertamente, pero aun así un sueño. Y puso al Papa en colisión con la Compañía de Jesús globalmente poderosa.

Con la orientación y la ayuda financiera de Juan Pablo II, el primado de Polonia, el cardenal Stefan Wyszynski, de ochenta años, estaba logrando un progreso al hacer evolucionar una actitud dentro de la organización de Solidaridad, mediante la cual la Iglesia y el pueblo podrían desasirse cultural y socialmente, de la garra del comunismo. El ethos de Solidaridad se desarrolló precisamente para permitir esta libertad cultural y social mientras dejaba intacta la presión política y militar del marxismo. «No pongáis en peligro a los marxistas dentro del Partido Comunista de Polonia, del Parlamento nacional, el ejército o las fuerzas de seguridad —era la consigna de los fundadores de Solidaridad—. Dejadles tranquilos. Reclamemos libertad en otras áreas.»

Al propio tiempo, en la otra parte del mundo, en la zona que se extiende desde los límites meridionales de Texas hasta el ápice de Sudamérica, los jesuitas y otros estaban desarrollando su propio programa como creadores y principales fomentadores de una nueva imagen, la «Teología de la Liberación», como la llamaban con una incitación típicamente efectiva al atractivo romántico, basada en los principios revolucionarios marxistas y encaminada al establecimiento de un sistema comunista de gobierno. La contradicción entre el modelo polaco de Juan Pablo y el modelo de la «Liberación» propugnado ardientemente y de modo abierto por los jesuitas en la América Latina no podían haber sido más vigoroso ni descarado.

Juan Pablo II, como antes Juan Pablo I, consultó el *dossier* sobre los jesuitas compilado bajo Pablo VI. Y poseía también el discurso de censura que Juan Pablo I había preparado pero no había pronunciado. En noviembre de 1978, al mes de su elección, el Papa envió el discurso de Juan Pablo I al Padre General Arrupe en el Gesù, como se llama al cuartel general de los jesuitas en Roma. El Papa tenía este gesto como advertencia benigna: Yo hago mío este discurso, decía el gesto. En contestación, obtuvo, como era de esperar, las debidas protestas del Padre General sobre su lealtad y obediencia. Pero éstas demostrarían ser solamente eso, protestas.

En la noche del 31 de diciembre, como gesto de buena voluntad, el Papa fue a la iglesia jesuita del Gesù a fin de honrar a la Compañía con su presencia durante las ceremonias tradicionales de fin de año para dar gracias a Dios. Juan Pablo les hizo saber por anticipado que no quería ver a jesuita alguno vestido con trajes seglares. Ni lo vio. Fue acaso una concesión muy pequeña al Papa, a quien todos y cada uno de los presentes habían formulado votos importantes y únicos. Pero fue la única concesión.

Incluso el séquito de Juan Pablo se fijó en la fría cortesía de los notables jesuitas reunidos para la solemnidad. Después de las ceremonias religiosas, el Papa cenó con ellos en su refectorio. Estuvo agradable en sus observaciones; pero, según se quejó más tarde uno de los que estuvieron presentes en la comida, «no nos dio pista alguna acerca del futuro de la Compañía».

Esta queja decía tanto como volúmenes enteros. Los jesuitas habían podido ignorar a Pablo VI y a Juan Pablo I. ¿Por qué deberían hacer caso de Juan Pablo II? Los jesuitas tendrían simplemente que aguantar el tipo y sobrevivir a este Papa tal como habían hecho con los dos anteriores. Al cabo de un par de meses de aquel encuentro de fin de año entre el Papa y sus jesuitas, durante febrero y marzo de 1979, el Padre General Arrupe convocó conferencias de prensa en México y Roma en las cuales afirmó suavemente que no había fricción alguna entre el Santo Padre y los jesuitas. Ciertamente, Arrupe reconoció ante los periodistas de la Oficina Internacional de Prensa de la Santa Sede que había recibido aquel discurso de Juan Pablo I, el cual había hecho suyo Juan Pablo II. Circulaban rumores, continuó, de que «el discurso tenía sentido peyorativo y era una reprimenda» por los cambios introducidos en la Compañía durante los catorce años de jefatura de Arrupe. Pero eso era una tontería, dijo éste. El Papa sabía que «desde luego, la Compañía había cambiado». No existía en realidad, fricción alguna, concluyó.

Su Santidad lo entendía de otra manera. Había grave fricción. Lo que Juan Pablo llamaba «fricción sobre cosas fundamentales».

Los teólogos y escritores jesuitas de Europa y América, habían estado escribiendo y enseñando acerca de doctrinas fundamentales católicas de una forma opuesta a la doctrina papal tradicional y las anteriores ense-

fianzas de la Iglesia en conjunto; acerca de la autoridad del Papa; acerca del connubio de marxismo y cristiandad; acerca de la moralidad sexual en todos sus aspectos; acerca de creencias católicas como la misa en calidad de sacrificio, la divinidad de Jesús, la Inmaculada Concepción de la Virgen María, la existencia del infierno, el sacerdocio. En realidad estaban redefiniendo y remoldeando todo cuanto dentro los católicos habían considerado que justificaba el vivir y morir por ello, incluyendo la misma naturaleza y constitución de la Iglesia fundada por Cristo.

El Padre General Arrupe continuó permitiendo la publicación de libros que contradecían todo el horizonte de enseñanzas tradicionales y defendiendo a aquellos de sus hombres que escribían y enseñaban con arreglo a estas ideas. Ninguna llamada papal al Padre Arrupe pareció tener nunca efecto alguno a la vista de la actuación del General jesuita, intrincada y rica en recursos dilatorios.

Arrupe examinaría la situación, según prometió al Padre Santo. Dijo que tenía ya ordenadas unas investigaciones y que daría cuenta de ellas a la mayor brevedad. Era difícil separar la verdad de los rumores maliciosos. Se esforzaría en clarificar las posiciones. Se necesitaba tiempo. Sus hombres hacían todo lo que podían. Sus opiniones habían sido tergiversadas. Las acusaciones contra los miembros de su congregación eran demasiado vagas. Necesitaba nombres, detalles, fechas, lugares. El Padre Arrupe, en realidad, haría cualquier cosa menos volver a poner a sus huestes en orden, como hombres del Papa. Y en particular, como hombres de este Papa.

Fue significativo, en opinión de Juan Pablo, que el Padre General Arrupe hubiera permitido que se suscitase esta situación. Después de todo, la razón dictaba que si, como jefe de la orden, permitía a uno de sus jesuitas que publicase un libro que propugnaba un cambio en la prohibición eclesiástica de la homosexualidad; él, en su calidad de Padre General, debía considerarlo una cuestión abierta. El jesuita Thomas McNeil fue autorizado a publicar este libro por sus superiores norteamericanos y romanos. Si uno bendice repetidamente la tarea de otro de sus jesuitas que vota abiertamente en el Congreso de los Estados Unidos para que se financie el aborto voluntario, es que, uno, como Padre General, debe considerar el aborto, también, como cuestión más o menos abierta. Junto con los superiores jesuitas norteamericanos, Arrupe bendijo repetidamente la carrera de diez años en el Congreso del Padre Robert F. Drinan, que hizo precisamente esto. «Repudiamos la idea —dijo Arrupe, contradiciendo directamente el deseo y orden explícitos de Juan Pablo— de que los jesuitas debamos sistemáticamente evitar toda implicación política.»

A finales del verano de 1979, estaba claro para Juan Pablo que Arrupe no haría nada para reprimir ni siquiera a aquellos de sus hombres que esparcen dudas sobre doctrinas básicas que van desde la divinidad de Jesús hasta la infalibilidad del Papa.

En setiembre de 1979, alrededor de una docena de presidentes de conferencias jesuíticas nacionales y regionales se reunieron en Roma para entrevistarse con Arrupe. Este y sus ayudantes jesuitas pensaron que sería una buena idea pedir una audiencia al Padre Santo. En consecuencia, Arrupe la solicitó y la obtuvo para sí mismo, sus consejeros principales en Roma y la docena de presidentes visitantes.

La audiencia se celebró en el Vaticano, el 21 de setiembre. Juan Pablo posó para los fotógrafos con cada uno, se prestó a una conversación informal después de su discurso solemne, ofreció obsequios de rosarios a cada uno de los asistentes. Pero no hubo confusión alguna sobre su mensaje.

«Estáis causando confusión entre el pueblo de Dios —se quejó el Pontífice en su mensaje a los dirigentes jesuíticos— e inquietudes en la Iglesia, y también personalmente al Papa que os habla.» Hizo una relación de sus quejas respecto a los jesuitas, hablando de sus «lamentables deficiencias» y su «heterodoxia doctrinal» y pidiéndoles que «vuelvan a la fidelidad completa, al magisterio supremo de la Iglesia y del Romano Pontífice.» No podía ser, según dijo, más explícito ni ir mucho más allá en su tolerancia para con las desviaciones jesuíticas.

Ya no podía echarse un velo en forma de queja contra que el Papa «no nos ha dado pista alguna sobre el futuro de la Compañía». Pero hay otras especies de velos, y los hombres de la Compañía nunca han estado faltos de recursos.

Arrupe envió una carta circular de fecha 19 de octubre a todos los superiores principales de la Compañía, junto con una fotografía (un ejemplar para cada comunidad de jesuitas de todo el mundo y, desde luego, destinada a la amplia publicación en los medios internacionales), mostrándoseles, como Padre General, arrodillado a los pies del Papa. Su carta, según ordenó, tenía que ser leída por todos y cada uno de sus veintisiete mil trescientos cuarenta y siete jesuitas.

Juan Pablo II, recordaba a sus hombres, era el tercer Papa que les había llamado la atención. Citó sus palabras de su discurso del 21 de setiembre y pidió informes anuales de todos los superiores en cuanto a cómo estaban observando las advertencias de Juan Pablo.

A pesar de que todo cuanto contenía la carta resultaba elemental, tanto el tono como el marco eran meramente políticos. En efecto, el General venía a decir, los jesuitas han dejado de observar las convenciones externas formales que normalmente satisfacían las demandas papales y las condiciones burocráticas romanas. Su carta era, en esencia, una invitación a los jesuitas para reconsiderar cómo estaban conduciéndose y para que elaborasen racionalizaciones y explicaciones que se conformasen con las normas exteriores y de este modo soslayasen las críticas pontificias.

Ni una sola vez dijo bruscamente Arrupe: Nos hemos extraviado, nosotros, los jesuitas. Como superior general, ahora prohíbo esto, desti-

tuyo a ese hombre, expulso a este otro, impongo las siguientes normas y reformas. Más bien, la carta implicaba: Tenemos dificultades políticas con este nuevo Papa: ayudadme políticamente.

La reacción a la misiva, y consiguientemente a la presión de Juan Pablo II, fue conforme a la carta misma de Arrupe. El Padre General recibió lo que en sustancia había estado pidiendo: comentarios de los jesuitas en cantidades enormes, algunos completamente agraviados por las admoniciones del Pontífice. Tal como decía un chiste que corría dentro de aquellos claustros, Arrupe había sido víctima del lanzamiento de la «bomba W» (por Wojtyla).

La táctica de Arrupe frente a la situación produjo su fruto en buena cantidad de papel y un cardenal romano observó: «Él no tendría que haber pedido un saco de cartas (que obtuvo) sino simplemente las cabezas ensangrentadas de unos cinco mil jesuitas (los máximos culpables), pulcramente alineadas en bandejas de madera.» De cualquier modo, el caso es que no hubo muestras del cambio esperado. No estaba a la vista flexión alguna en la conducta corporativa de los jesuitas.

Todo esto iba ya pasando de la raya. Para entonces, Juan Pablo II se hallaba en un gran apuro histórico. El movimiento de Solidaridad estaba poniéndose a punto para su primera operación pública en gran escala; por lo que Juan Pablo podía captar de sus informaciones en Varsovia y Moscú, el futuro de Solidaridad dependía de ella. Al propio tiempo, lo irritante era que, al otro lado del Atlántico, la estrategia adversaria de los jesuitas estaba ganando terreno con la misma rapidez, si no más. Sobre todo, en Nicaragua.

Nicaragua, en realidad, estaba convirtiéndose en un elemento de prueba público y dramático entre el Papa y los jesuitas. Allí los propósitos del Papa y los de los miembros de la Orden eran irreconciliables. Solidaridad en Polonia se desarrolló precisamente para aflojar la garra vigorosa del marxismo sobre la vida sociocultural del pueblo polaco. En Nicaragua, los jesuitas se proponían establecer un sistema marxista de gobierno que estrecharía la vida sociocultural, política y económica de Nicaragua. Si Juan Pablo no lograba controlar a los jesuitas en Nicaragua, donde las jugadas en curso podían, en esencia, comprometer el éxito de toda su estrategia papal, significaba que no podía controlarlos en parte alguna.

Por otro lado, desde el punto de vista jesuítico, si Juan Pablo II podía frustrar su programa explícito de activismo político en favor de un régimen marxista (si su consumo de hombres y de energía en Nicaragua era convertido en nada por este Papa) sería que habrían fallado en sus objetivos corporativos. Este Papa podría actuar sobre ellos en cualquier otro lugar.

Era una situación de antagonismo desde el principio. Claramente, el material de guerra entre el Papa y los jesuitas estaba ya emplazado en su lugar.

II. EL TERRENO DE PRUEBAS

Mucho antes de que Juan Pablo II apareciese en escena con su radicalmente nueva estrategia papal, Nicaragua se había ya convertido en un caso de prueba como por obra de una fórmula, por lo que respecta a la lucha global que iba ganando en importancia entre el Pontificado y la Compañía de Jesús.

Nicaragua es totalmente católica por su tradición y por la práctica. Geopolíticamente, es de enorme importancia por su acceso tanto al Atlántico como al Pacífico, por su capacidad potencial de convertirse en autosuficiente económicamente y en gran parte también, por su posición en el centro del estratégico puente centroamericano entre la América del Norte y del Sur. Añádanse a estas circunstancias la extremada opresión social y política de la dinastía Somoza que había mantenido a Nicaragua como bajo una garra virreinal desde 1937. La mixtura era explosiva.

Hubo un solo momento en la época moderna en que fue posible otro destino para Nicaragua. Esto ocurrió durante la breve vida de Augusto César Sandino, hijo de un modesto campesino que se convirtió en general revolucionario sumamente afortunado. Hacia 1926, cuando sólo contaba veinte y tantos años, tenía el suficiente potencial militar y era lo bastante ducho en la táctica de guerrillas como para esquivar la captura procurada por una fuerza de dos mil infantes de marina norteamericanos y la Guardia Nacional de Nicaragua. Su aptitud militar y su capacidad de mando fueron tan convincentes que obligó al Presidente Franklin D. Roosevelt a establecer la famosa «política de buena vecindad». En 1933 los «marines» fueron retirados y tomó posesión un presidente nicaragüense legítimamente elegido.

Sandino tenía una grandeza potencial. Para él la guerra era simple-

mente otra manera de continuar la diplomacia. Una vez ésta fuese posible, depondría las armas y entraría en la vida pública. Caben escasas dudas de que, con el tiempo, habría gobernado a su país políticamente. Su carisma personal, su inteligencia y su profunda fe habrían encaminado a Nicaragua, por sí misma, a su grandeza. Por desgracia, en 1934, fue asesinado a la edad de treinta y siete años por miembros resentidos de la Guardia Nacional.

A partir de aquel momento, era sólo cuestión de tiempo que los ingredientes presentes en Nicaragua hirvieran hasta el punto de explosión. La población, primariamente *mestiza*, mezcla de raza blanca y de color, fue desangrada tanto literal como figurativamente por un régimen muy corrompido, dirigido primero por el suave dictador de ojos fríos Anastasio Somoza, y luego por su hijo, Luis Somoza Debayle. Ambos Somoza estaban apoyados por los Estados Unidos y cada uno de ellos estuvo siempre dispuesto a apuntalar su régimen mediante el empleo de la Guardia Nacional notablemente brutal, unidad que hubiera dejado con un palmo de narices al cuerpo de élite de Hitler.

Al mismo tiempo, sin embargo, el asesinato de Sandino generó sus propias secuelas. En efecto, al morir, se convirtió inmediatamente en una figura mítica que personificaba la independencia y la resistencia nicaragüenses contra el odiado «yanqui» y los asesinos que éste había adiestrado. Los nicaragüenses empezaron a formar un ideal revolucionario romántico en torno de su nombre. El nacionalismo de uno de los poetas más grandes de América Latina, Rubén Darío, y los escritos de Salvador Mendieta, ambos nicaragüenses, alimentaron aquel ideal. Hacia 1960, una colectividad amplia de activistas jóvenes e inteligentes se había reunido en las provincias centronorteñas de Matagalpa y Jinotega. Se llamaban a sí mismos sandinistas, asumiendo de este modo el ropaje, el mensaje y el romanticismo del hombre que seguía siendo el adalid, y unos pocos sobresalían como prototipos del ideal revolucionario. Uno de ellos era el jesuita Padre Fernando Cardenal. Su hermano Ernesto destacaba como un buen candidato a esta distinción.

Los Cardenal venían de una familia acomodada de Nicaragua. Fernando entró en los jesuitas; Ernesto ingresó en el seminario diocesano de Managua. Aun cuando ambos se convirtieron en marxistas cabales y sandinistas entregados, sus caminos difirieron. Ernesto, con algunas pretensiones de poeta, decidió intentar la vida de un monje de la Trapa, en la abadía de Gethsemani, en Kentucky, bajo la dirección de Thomas Merton. Él quería a Merton; pero no pudo seguir la vida del claustro, por lo cual regresó a Nicaragua y, autodefiniéndose como representante de un nuevo tipo de monje activo, se trasladó a la isla principal de Solentiname, en el lago de Nicaragua, donde se propuso establecer su propia comunidad monástica. Ernesto tenía la ambición de ser el Rubén Darío de la revolución sandinista, pero la política y acaso una auténtica falta de genio poético le han impedido llegar a este nivel.

Fernando era de calibre diferente. Dotado de una viril belleza, serio y humorista, fantasioso y pragmático a ratos, inteligente absoluto, agudo filósofo, convincente orador, con una voz que sabía modular para adaptarla a la ocasión, tenía poco de la poesía de su hermano, pero poseía una acertada resolución enmascarada en un lenguaje romántico y, cuando la ocasión lo pedía, religioso. Y estaba además equipado con un auténtico don para las complicaciones diplomáticas. Tanto vestido de blazer y franela gris, para hablar en los campus jesuitas de los Estados Unidos, como en uniforme de campaña si daba órdenes desde la sede del gobierno en Managua; o ataviado con traje y chaleco visitando al cardenal Casaroli en la Secretaría de Estado del Vaticano; negociando con Castro en Cuba o con el representante de la URSS en Panamá, Cardenal era hombre de todas las ocasiones.

Su educación jesuita no hizo más que afilar una inteligencia ya aguda. Cuando la oportunidad lo pedía, era capaz de moldear su lenguaje. Con el Padre General jesuita sabía qué vocablos jesuíticos emplear. Debatiendo el asesinato de Luis Somoza Debayle con la Junta de Nicaragua, estaba hermanado en forma de expresión, propósitos y palabras con sus colegas. Con los cuadros sandinistas hablaba con tanta efectividad como cualquier comisario del pueblo. En una asamblea de obispos y del clero, podía revestir la muerte y la opresión entrañadas en el marxismo con ropajes neoteológicos ornamentados con referencias de estilo tradicional a la muerte y resurrección de Jesús.

De este modo sobresalía Cardenal entre sus colegas marxistas sandinistas. Daniel Ortega y Saavedra y Tomás Borge eran marxistas doctrinarios. Miguel d'Escoto era obeso de cuerpo y sutil de maneras. Ernesto Cardenal era salvajemente romántico, pero Fernando era el elemento atractivamente frío, calculador, casi una caricatura del jesuita de las novelas.

Cuando Fernando, como su hermano Ernesto, se sumó a los sandinistas, contó con el apoyo sin tasa de sus superiores grandes y menores en la Compañía de Jesús. Ciertamente, para la masa de jesuitas, Cardenal se convirtió en el prototipo de lo que debería ser un jesuita del siglo XX: un hombre totalmente dedicado a corregir la injusticia perpetrada por los capitalistas ricos a costa de «los pobres de Cristo». Ahí estaba un hombre, según se decía, que era la personificación de «la misión jesuítica ante el pueblo de Dios».

En realidad, fue específicamente como jesuita como Fernando Cardenal se convirtió en un íntimo colaborador de primordial importancia para los marxistas sandinistas. Para ellos, ninguna de las aptitudes y dones naturales de Cardenal, por impresionantes que fueran, equivalía a su identidad como sacerdote y como jesuita. Los jesuitas habían tenido en Nicaragua una influencia mucho más antigua y mucho más profunda que cualquier otro grupo, incluyendo al gobierno mismo. Los misioneros jesuitas habían estado presentes en Nicaragua desde el siglo XVII. Toda

la vida intelectual había estaba formada por las escuelas, centros de estudio y facultades universitarias jesuitas. El personal jesuita proporcionaba la más larga cadena continua de influencia en cualquier orden de la vida, en cualquier nivel, desde el más olvidado villorrio campesino hasta las dinastías familiares más poderosas. En la época en que los sandinistas estuvieron prestos a moverse, en el decenio de 1960, cualquier análisis del potencial nacional de Nicaragua que se efectuase estaba en manos de los jesuitas. Un hombre como Fernando Cardenal resultaba esencial para la revolución; era, en sentido muy real, su combustible, su fuerza impulsora y su alegato a la legitimidad, tanto ante el pueblo de Nicaragua como ante el mundo del exterior.

La lucha sandinista contra los Somoza empezó con un ataque contra la Guardia Nacional de Nicaragua, en Pancasan, Matagalpa, en 1967. Desde el comienzo, el liderazgo sandinista, comprendido Fernando Cardenal, no se recató de su identidad marxista de línea dura o acerca de su intención de adueñarse del país por medios violentos y permanecer en el poder. En 1969, Carlos Fonseca, fundador principal de los sandinistas, publicó un texto político que proclamaba un marxismo-estalinista de línea dura. Los acuerdos y pactos que los sandinistas hicieron durante el decenio de 1960 con el procurador de los soviéticos, Fidel Castro, y con representantes directos de la URSS fueron amplio testimonio de aquel intento y del apoyo que se estaba buscando para él. Sus acuerdos con La Habana y Moscú se referían a armamentos y propaganda. También entraron en un pacto con la Organización para la Liberación de Palestina, en virtud del cual la OLP adiestraría a los sandinistas en la táctica de guerrilla.

El contenido completo del acuerdo consistía en que Nicaragua, como nación, quedaría completamente asimilada por el marxismo de un solo partido. No habría ejército nicaragüense, sino un ejército sandinista «politizado hasta un grado sin precedentes». No existiría red de televisión nicaragüense sino red de televisión sandinista. El directorio sandinista quería el alma misma del pueblo de Nicaragua, tal y como los soviets se habían apoderado del alma del pueblo ruso. Más aún, a comienzos de la década de 1970, por lo menos siete años antes de adueñarse del poder, los dirigentes sandinistas proclamaron su objetivo definitivo: crear una sociedad marxista en Nicaragua para que sirviera de matriz donde se gestara la revolución marxista en toda la América central. «Revolución por doquiera en América», era el eslogan.

Desde sus comienzos como grupo, cuando no eran más que una guerrilla desharrapada, atracadores de Bancos y terroristas de golpe de mano, los sandinistas comprendieron muy bien que no tenían esperanza alguna de instalar un régimen marxista en una Nicaragua católica en más de un noventa y uno por ciento, a menos que pudieran reclutar, y en realidad, absorber, la cooperación activa del clero católico, junto con una doctrina y una estructura eclesiásticas convenientemente alte-

radas. La simple connivencia pasiva por parte del clero no sería suficiente. Si los sandinistas querían el alma misma del pueblo, ya sabían el camino: el catolicismo estaba indisolublemente unido a la entraña de la cultura nicaragüense, a su idioma, a su modo de pensar, a su imagen, y era la esperanza más íntima del pueblo.

En este punto, Fernando Cardenal, como sacerdote y como jesuita, era de influencia abrumadora. Durante algún tiempo, ciertos teólogos católicos de Latinoamérica (sobre todo jesuitas del período subsiguiente a la Segunda Guerra Mundial) habían estado desarrollando una teología nueva. La llamaron Teología de la Liberación, y la basaron en las teorías de sus colegas europeos. Se trataba de un sistema elaborado y cuidadosamente trabajado; pero su principio nuclear era muy simple: el único y completo significado del cristianismo como religión conduce a un solo objetivo: la liberación de los hombres y de las mujeres, por medio de una revolución armada y violenta si es necesario, de la esclavitud económica, social y política que les había impuesto el capitalismo de los Estados Unidos; a ello debe seguir el establecimiento del «socialismo democrático». Dentro de este sistema «teológico», la llamada «opción» en favor de los económicamente pobres y los políticamente oprimidos, originariamente descrita como opción «preferente» por los obispos católicos de América Latina, en su conferencia de Medellín, Colombia, en 1968 se convirtió en totalmente excluyente. Había un solo enemigo: las clases capitalistas, media, superior e inferior, principalmente situadas en los Estados Unidos. El «proletariado» (el «pueblo») era el único que tenía que ser fomentado mediante la imposición del marxismo.

La Teología de la Liberación era el guión perfecto para los sandinistas. Contenía el objetivo mismo del marxismo-leninismo; recogía la clásica «lucha de masas» marxista para liberarlas de toda dominación capitalista; y, por encima de todo, el bebé marxista quedaba a la postre arropado con los pañales de la antigua terminología católica. Los vocablos y las frases cargados de significación para el pueblo eran trastrocados e invertidos. El Jesús histórico, por ejemplo, se convertía en un revolucionario armado. El Cristo místico se transformaba colectivamente en el pueblo oprimido. La Virgen María pasaba a identificarse con la madre de todos los héroes revolucionarios. La eucaristía resultaba ser el pan elaborado libremente por los obreros liberados. El infierno era el sistema capitalista. El presidente de los Estados Unidos, jefe de la nación que lo representaban, encarnaba el Gran Satán. El cielo se trocaba en el paraíso en la tierra de los trabajadores entre los cuales ha sido abolido el capitalismo. La justicia venía a ser el descuajo de los beneficios capitalistas, que serían «devueltos» al pueblo, al «cuerpo místico» de Cristo, a los socialistas democráticos de Nicaragua. La Iglesia se transformaba en aquel cuerpo místico, «el pueblo», que decidía su destino y determinaba cómo practicar las devociones, rezar y vivir, bajo la guía de los dirigentes marxistas.

Era una síntesis brillante, fácil de asimilar y que estaba esperando solamente a los activistas que se pondrían a levantar una nueva estructura politicosocial sobre su base, como un edificio se construye partiendo de un plano.

El pueblo nicaragüense fue el primer conejillo de Indias en el cual se experimentó la teoría. Y los sacerdotes que eran miembros titulares de la jefatura sandinista (el jesuita Fernando Cardenal, Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto Brockman, de los Padres de Maryknoll, el jesuita Álvaro Argüello, Edgar Parrales, de la diócesis de Managua) hicieron que el experimento estuviera doblemente bendecido y tuviera probabilidades de triunfar. Si tales hombres, debidamente ordenados como sacerdotes, podían difundir con éxito este nuevo mensaje «teológico» (que la revolución sandinista era, en realidad, una cuestión religiosa sancionada por los portavoces legítimos de la Iglesia) tendrían tanto al clero católico como al pueblo como aliados en una revolución de estilo marxista mediante la violencia armada.

Sin duda, el plan había sido pensado cuidadosamente y elaborado sobre la base de un profundo análisis del pueblo de Nicaragua y de su clero. Tampoco cabe dudar de que los primeros cómplices del plan eran los propios curas. Incluso hay hoy tanto en Managua como entre los exiliados preeminentes en Panamá, Honduras y Miami, Florida, quien señala con el dedo a Fernando Cardenal como arquitecto principal del esquema. Pero las pruebas con que se cuenta indican que no fue el único jesuita implicado.

En cualquier caso, la iniciativa sandinista nunca estuvo más brillantemente explicada, refinada y administrada a los oídos de seminaristas, monjas, estudiantes universitarios, así como a la mentalidad popular, por un número creciente de profesores jesuitas, franciscanos y Padres de Maryknoll, en todas las escuelas de la América central. La época de la siembra fue bien aprovechada con vistas a crear un sentimiento marxista definitivo. El patético testimonio judicial del joven nicaragüense Edgar Lang Sacasa informó al mundo, ya en 1977, de que habían sido sus educadores eclesiásticos quienes le habían convencido a él y a millares como él de que se sumasen a la guerrilla sandinista.

De la mano de esa Teología de la Liberación venía necesariamente el establecimiento de una nueva estructura eclesial «plegable» para sustituir a la antigua. Dentro de la estructura tradicional católica, el conocimiento sobre Dios, Cristo, la salvación cristiana, la moralidad personal y el destino humano derivaban de los pastores jerárquicos de la Iglesia; es decir, el Papa y sus obispos. Éstos eran la única fuente auténtica de conocimiento acerca de la fe; fuera de ellos, no había sapiencia adecuada posible acerca del cristianismo. Para la salvación eran necesarias la sumisión a las máximas jerarquías de Roma y la aceptación de su doctrina y leyes.

Era precisamente esta estructura, dentro de la cual el control su-

premo está en el Vaticano, la que se interponía entre los sandinistas y el pueblo. Y fue precisamente esta estructura la que habían criticado los anteriores arquitectos creadores, de la Teología de la Liberación, basándose en Europa. Los teólogos de la Liberación decían que dicha estructura estaba dictada «desde arriba» e «impuesta desde arriba» sobre el pueblo situado «debajo».

El teólogo de la Liberación franciscano Leonardo Boff, enseñando en un seminario brasileño, lo expresó en términos que Fernando Cardenal y sus colegas en sacerdocio podían haber suscrito: «Ha habido un proceso histórico de expropiación de los medios de producción por parte del clero en detrimento del pueblo cristiano.» Boff no hablaba de industria o comercio, sino de teología y de doctrina religiosa; los medios de producción (la «factoría», como decía él) eran la predicación del Evangelio.

Según los nuevos teólogos, la imposición «romana», y por tanto ajena, de una doctrina religiosa era la razón misma de que la injusticia social y la opresión política se dieran en naciones donde esta Iglesia jerárquica florecía. En países como los latinoamericanos. En lugares como Nicaragua. Además de ello, continuaba este razonamiento, el cristianismo, y específicamente el catolicismo, no sólo era forastero en sí y por sí, sino que había acompañado siempre a la invasión efectiva practicada por culturas europeas ajenas. *Ajeno* era la palabra clave.

Para enfrentarse con esa estructura ajena, impuesta, los nuevos teólogos miraron «desde abajo». Desde el nivel del pueblo. Desde la perspectiva de la opresión e injusticia porque esto, según dijeron, era todo lo que encontraron «abajo», entre el pueblo. La tarea consistía, en otras palabras, en imponer «la opción preferente» sobre todo el pueblo, ricos y pobres a la vez.

Inmediatamente, tal como captaron en seguida Fernando Cardenal y los demás sandinistas, nació un nuevo concepto de «Iglesia». Según esta definición revisada, el cuerpo ordinario de creyentes se convertiría en la fuente misma de la revelación. La fe de los creyentes «crearía» comunidades entre ellos. *Comunidades de base*, como se las llama en Nicaragua y en otros lugares de Latinoamérica. Y estas comunidades, puestos juntas, formarían la nueva «Iglesia»: en realidad, la «Iglesia del pueblo».

Las comunidades comenzaron a formarse años antes de que la revolución nicaragüense irrumpiese en el escenario de la geopolítica en el año 1979. Las agrupaciones de seglares de ambos sexos se reunirían regularmente para rezar, para leer la Biblia, cantar himnos, comentar sus problemas locales concretos de orden económico y político, para escoger no sólo a sus dirigentes políticos, sino también a sus sacerdotes, y para determinar algo más que las soluciones de sus problemas materiales, la mejor manera de rezar y lo que se debía creer.

Fue un sueño convertido en realidad. Un sueño puesto en palabras

inequívocas por el mismo padre Boff: «El poder sagrado debe ser devuelto a las manos del pueblo.» No se permitirá ninguna autoridad doctrinal o directiva «desde arriba», desde la Iglesia ajena y jerárquica. En realidad, los símbolos mismos de esa Iglesia deben ser firmemente rechazados. Los símbolos y todo lo demás deben proceder exclusivamente «de abajo». Del pueblo. De las comunidades de base, de las cuales cerca de mil están en Nicaragua, y casi trescientas mil en América Latina en general. La idea de las comunidades de base se extendió a los Estados Unidos, donde se las llama a veces *gatherings* (asambleas).

Fernando y Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto Brockman, Edgar Parrales y Alvaro Argüello fueron los sacerdotes que los sandinistas exhibieron en su escaparate, los legitimadores deliberados y voluntarios de esta nueva «Iglesia del pueblo» que se apropiaría de todos los vocablos del cristianismo y los redefiniría, al propio tiempo que amputaba toda la influencia papal en la Iglesia de Nicaragua. El catolicismo de los nicaragüenses estaba a punto de «convertirse» al marxismo.

Y estos sacerdotes sandinistas resultaron eficaces. A medida que decenas, luego veintenas y después centenares de sacerdotes, monjas y hermanos en religión de todo el país se sintieron inspirados por este nuevo celo, las comunidades de base se extendieron ampliamente y echaron raíces lo bastante hondas para que los sandinistas se constituyeran en nuevos jerarcas de la sociedad nicaragüense.

Hasta cierto momento de este proceso, es lícito suponer que el papa Pablo VI, en cuyo pontificado se desarrolló la más hirviente fase de esta actividad, podía haberla corregido, o por lo menos frenado. De todos modos, es obvio que Pablo dependía de la lealtad y de la solidez teológica de los superiores jesuitas en Roma y Centroamérica, sin darse cuenta a tiempo de que actuaban de modo complaciente para con la actividad de sus miembros nicaragüenses.

Hacia 1965, cuando sus consejeros y sus informadores le sugirieron empezar seriamente a formar su *dossier* sobre los jesuitas, Pablo VI estaba cargado de problemas de otro tipo. Creía también que él podía fiarse de los superiores de la Compañía para que gobernasen a sus huestes, como lo habían hecho los Papas durante cuatrocientos años. Y ciertamente, esos superiores le dijeron la verdad al papa Pablo en un aspecto de Nicaragua: el hecho de que los obispos católicos, los jesuitas y todos cuantos tenían algo de cristiano en el país estaban unidos en la lucha contra la ponzoñosa dictadura de Luis Somoza Debayle. Pero no le dijeron que los sandinistas estaban proponiéndose una toma marxista del poder.

Hasta 1973 y 1974 Pablo VI no se alarmó de veras acerca de los jesuitas en general; pero entonces el control que ejercía sobre ellos se había debilitado. Mientras tanto, Nicaragua continuaba pudriéndose a fuerza de revolución, de las matanzas, bombardeos, atracos a Bancos, torturas y mutilaciones que había por todas partes. En aquel teatro de

violencia, el apoyo vigoroso de los jesuitas y las demoras de Pablo VI proporcionaron a los sandinistas un tiempo precioso.

En los Estados Unidos, durante esos mismos años, con el dictador Luis Somoza todavía desatado en su brutal represión de la población nicaragüense, la influencia sandinista y el nuevo fervor religioso estaban ya abriéndose camino. Dos activistas políticos del Partido Demócrata de los Estados Unidos, Richard Shaull y Brady Tyson, junto con algunos más, fundaron el «North American Congress on Latin America» (NACLA). En fecha tan temprana como 1968, Shaull resumió sucintamente los propósitos del NACLA en las Sesiones de Cooperación Católica Interamericana de St. Louis del siguiente modo: «Para un número creciente de jóvenes católicos sólo hay una esperanza: la organización de movimientos armados de liberación nacional con todo el sacrificio y derramamiento de sangre que ello entraña.»

El NACLA estaba lejos de ser el único colectivo de los Estados Unidos que sustentaba esta opinión. Durante el decenio siguiente parecieron proliferar como setas grupos y organizaciones que se proponían apoyar unas relaciones distendidas con Fidel Castro y sus seguidores de toda América Latina, y que tenían todas un «lobby» activo que trabajaba en Washington para que los sandinistas nicaragüenses resultasen aceptables a los legisladores estadounidenses y sus electores. De estas organizaciones, las principales, aparte del NACLA, eran el «Institute of Policy Studies» (IPS), y su filial, el «Transnational Institute» (TNI); el «Washington Office on Latin America» (WOLA), el «U. S. Committee for Justice for Latin American Political Prisoners» (USLA) y el «Council of Hemispheric Affairs» (COHA).

La WOLA, que se convirtió en el más comentado de estos «lobbies» en favor de los sandinistas de Nicaragua, llevó a dos de los sacerdotes-guerrilleros del escaparate a testimoniar ante los Comités del Congreso de los Estados Unidos. Uno de ellos era el hermano de Fernando Cardenal, Ernesto, el cual, a la sazón, se había convertido en el poeta cantor de la revolución sandinista y en un marxista profeso. El otro era el clérigo de Maryknoll Miguel d'Escoto Brockman, menos poético, pero tajante: «Respaldamos un nuevo sistema no capitalista para Nicaragua», dijo a los legisladores norteamericanos.

El surgimiento de un Washington distinto después del Vietnam y del Watergate creó una auténtica tierra de Jauja para esos activistas-embajadores sumamente inteligentes, de extraordinaria capacidad e incluso con un atractivo romántico, dentro de la directiva sandinista. Era el Washington de la administración Carter. Las opiniones demócratas de izquierda, encarnadas de modo ostensible en políticos del estilo de George McGovern, Birch Bayh, Frank Church, Robert Drinan y Edward Kennedy, dominaron la escena. Los hombres de Carter en las Naciones

Unidas, en especial Andrew Young y Brady Tyson, ejercieron influencia sobre la administración, de suerte que ninguna de las aventuras de Fidel Castro fuese en Angola, en Etiopía o América Latina, suscitase una reacción adversa. «No tengáis miedo a los cubanos de Angola», aconsejó Andrew Young a Carter.

Un objetivo primordial del presidente Carter fue la conclusión de los tratados de Panamá, largo tiempo demorados. El hombre fuerte de Panamá era Omar Torrijos, amigo personal y protector de los dirigentes sandinistas y de Fidel Castro, y hombre con el cual, a su vez, Carter mantenía amistad personal. Torrijos aconsejó también a Carter que dejara que las cosas siguieran su curso en Nicaragua. La ambición del Presidente era firmar el tratado del canal de Panamá. Torrijos representaba parte esencial de esta apetencia. Fue escuchado aunque Carter sabía que estaba dando armas y asilo a los sandinistas.

Las finalidades de estos hábiles portavoces y embajadores sandinistas de la revolución marxista revestida de ropaje teológico no estaban centradas en Washington ni siquiera en los Estados Unidos; y ciertamente no eran políticas solamente. Cortejadas y conquistadas como adalides y defensoras de su causa había docenas de publicaciones religiosas, diarios, boletines, mensajes, editadas en los Estados Unidos por los jesuitas, los misioneros de Maryknoll, las Hermanas de Loreto, las Hermanas de San José de la Paz, las Hermanas de Notre Dame of Namur, la «Leadership Conference of Women Religious», la «Conference of Major Superiors of Men» y organizaciones afines. En Irlanda, Inglaterra y Europa, las publicaciones jesuíticas defendían vigorosamente la revolución nicaragüense y el papel de los clérigos en ella.

Por doquier, los activistas jesuitas y sus patrocinadores asumieron esta causa. Eran celosos, competentes, capaces, efectivos y entusiastas, como uno de ello decía, «con un sentido de nuestra misión como jesuitas de promover la justicia social y expresar nuestra opción preferente en favor de los existencialmente pobres». En el contexto de Nicaragua, todo esto sonaba a respaldo de «la Iglesia del pueblo», la *Iglesia popular*.

Hacia 1977, toda esta actividad había hecho adelantar considerablemente a los sandinistas. Aquel año, cuando Ernesto Cardenal fue huésped de la WOLA y el IPS en Washington, habló elocuentemente en el programa de Mesa Redonda Latinoamericana organizado por el IPS/TNI, bajo la dirección de Orlando Letelier, quien, según han concluido los investigadores, era un agente cubano. Un simpde repaso de algunos de los miembros de aquella mesa redonda equivale a enumerar tanto los apoyos como las intenciones, de los sandinistas. Además de Letelier y su ayudante, Roberta Salper, estaban Cheddi Jagan, jefe del partido comunista prosoviético en Guayana; Julián Rizo, miembro de la organización de información de Castro (DGI) y de la Policía secreta cubana, y colaborador de Letelier, y James Petras y Richard Fagan, norteamericanos, conocidísimos como respaldadores de las revoluciones de estilo

cubano en toda Latinoamérica. En realidad, como Shaull de la NACLA había dicho nueve años antes, en 1968: «Cada vez más, en América Latina, los cristianos y los marxistas no sólo dialogan, sino que están colaborando.»

A mediados de julio de 1979, quedó echada la suerte de Nicaragua. Después de una prolongada revolución en la cual hubo cuarenta y cinco mil heridos, quedaron huérfanos cuarenta mil niños y padecieron hambre un millón de personas, los sandinistas entraron triunfalmente en Managua, el 17 de julio de 1979. Dos días después, estaba sofocada toda oposición. Al cabo de cuarenta y dos años de Gobierno, el dictador Luis Somoza fue expulsado por las tres fracciones del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), actuando de concierto con el FPN (amplio frente de oposición), así como con una coalición de organizaciones juveniles, partidos radicales de izquierdas y grupos obreros.

La victoria, cuando llegó, constituyó una alegría para la Cuba de Castro, en parte porque los planes de ataque habían sido elaborados bajo su tutela y en parte porque el FSLN marxista había quedado sobresaliendo cuando se aquietó la polvareda, pero sobre todo porque fue la única victoria de Castro en aquel año. De los cuatro grupos de guerrilleros/terroristas que luchaban por el poder en la América Latina durante el decenio de los setenta, gracias a las armas y la influencia de Castro, los tupamaros uruguayos, los montoneros argentinos y los socialistas puertorriqueños, todos habían fracasado. Solamente tuvo éxito el grupo sandinista en Nicaragua.

Si Castro estaba consolado, también parecía estarlo Jimmy Carter. La administración Carter inmediatamente contribuyó al nuevo régimen con millones de dólares norteamericanos, acumulados por los impuestos pagados por los ciudadanos, y el presidente de los Estados Unidos posó con el joven y atractivo dirigente sandinista, Daniel Ortega y Saavedra, y otros dos miembros de la Junta en la rosaleda de la Casa Blanca.

Más adelante, en aquel mismo año, Somoza, su conductor y su guardaespaldas fueron asaltados en una calle de Asunción, la capital paraguaya, por un grupo sandinista de seis hombres, que usaba bazookas y ametralladoras. Las veinticinco balas que acribillaron el cuerpo de Somoza liberaron al nuevo régimen de la angustia de temer por su retorno. Antes de febrero de 1980, unos dos mil enemigos políticos de los sandinistas habían sido ejecutados. Alrededor de seis mil estaban en la cárcel. Por el momento, había cesado toda oposición a los sandinistas.

Desde los primeros días de su dominación, la Junta Sandinista contó con aquellos cinco leales y útiles curas que formaban parte del Gobierno ocupando cargos con categoría de ministros: el jesuita Fernando Cardenal, el jesuita Álvaro Argüello, el padre Ernesto Cardenal, el padre de Maryknoll Miguel d'Escoto Brockman y el diocesano Rvdo. Edgar Parrales.

Inmediatamente después de la revolución de 1979, y con aquiescen-

cia del papa Juan Pablo II, que había sido elegido apenas hacía nueve meses, los obispos nicaragüenses permitieron a Fernando Cardenal y a los demás sacerdotes católicos que pertenecían al servicio del Gobierno en todo el país, que continuasen en sus cargos políticos «temporalmente hasta que la nación se recobrase de los efectos de la revolución armada». Los obispos no hallaron gran dificultad en esto. Ellos mismos habían declarado, en junio de 1979, apenas expulsado Somoza, que «nadie puede negar la legitimidad moral y legal» de la revolución sandinista. Ciertamente, iban mucho más lejos en su famosa carta pastoral de 17 de noviembre de 1979, titulada *El compromiso cristiano para una nueva Nicaragua*. En ella endosaban el «socialismo» y «la lucha de clases» y hablaban de la revolución como heraldo de «una nueva sociedad que es auténticamente nicaragüense y no depende de los capitalistas o totalitarios».

Su candidez política y su desconocimiento sociológico son manifiestos en cada una de las líneas de aquella carta. Desde luego, estamos en favor del socialismo, afirmaban vigorosamente los obispos, si es que el socialismo representa dar la preeminencia a los intereses de la mayoría de los nicaragüenses... «con una continuada disminución de la injusticia..., siguiendo el modelo de una economía planificada de modo nacional...». Admitían «la dinámica realidad de la lucha de clases que conduce a una justa transformación de las estructuras», pero, dando una de cal y otra de arena, se oponían claramente al «odio de clases» como contrario a «la obligación cristiana de vivir en el reino del amor».

Leyendo aquella carta, uno se siente tentado de contestar: «Que se lo digan a los húngaros, Ilustrísimas. Sus clérigos colaboraron también en la revolución "socialista". Y lo hicieron los de Cuba.» Pero en aquella fase, ni siquiera un jarro de agua fría tan brusco habría impresionado a los obispos de Nicaragua. Después de la caída de Somoza, las mentes de muchos se bloquearon en una especie de euforia sobre el marxismo: obispos, jesuitas, sacerdotes y monjas misioneros de Maryknoll, clérigos diocesanos, así como laicos. Los católicos no estuvieron solos en esto. Cinco pastores protestantes publicaron una declaración en 1979 afirmando que «los cristianos pueden usar lícitamente los análisis marxistas sin dejar de ser cristianos» y que «los marxistas pueden experimentar la fe en Jesucristo sin dejar de ser revolucionarios».

La euforia pareció salirse de madre e inundar el mundo entero. El sacerdote poeta Ernesto Cardenal escribió en el número de abril de 1980 de *One World*, órgano del Consejo Mundial de las Iglesias: «He aquí una revolución que lleva consigo un profundo signo de amor cristiano. Os basta con mirar a las caras de los jóvenes sandinistas que llevan armas en nuestras calles. En ellas no hay odio, su mirada es limpia, sus ojos resplandecen, sus corazones cantan.»

El reverendo Ian Murray, presidente del «Scottish Catholic International Aid Fund» (Fondo Internacional Católico Escocés de Ayuda,

SCIAF), visitó celosamente Nicaragua y miró todos aquellos rostros jóvenes. Dio a los sandinistas «su modesto apoyo», porque «en Nicaragua casi parece que se haya efectuado un intento de poner en acción las Bienaventuranzas».

El padre Carney, jesuita que trabajaba entre los más pobres de Guatemala, escribió extasiado acerca de «este proceso revolucionario maravilloso, popular, de los sandinistas» y de «la íntima relación que existe entre el sandinismo, como es vivido hoy en Nicaragua, y el cristianismo». Habló de su trabajo «con los dirigentes laicos y muchos buenos cristianos, propagadores revolucionarios de la palabra de Dios, la mayoría de los cuales son miembros de la milicia sandinista».

Esta especie de locura «ecuménica» deleitó a las mentes de los jesuitas y de otros muchos, y encontró expresión lírica, casi poética, en publicaciones religiosas de los Estados Unidos. Produjo un eco de bienvenida en un personaje tan importante como el Padre General jesuita en Roma. Sus palabras a «nuestros hermanos de Nicaragua» fueron cálidas y estimulantes, diciendo que «eran adalides de los pequeñuelos de Dios».

Los hombres de Arrupe en Nicaragua, seguros del apoyo de su superior máximo en la orden, se arriesgaron todavía más. «Si hay alguien en Nicaragua que no quiera participar en la revolución —dijo el jesuita padre Álvaro Argüello desde su puesto de gobierno en Managua—, seguro que no es cristiano. Para ser hoy cristiano, es necesario ser también revolucionario.» La inversión era completa.

Inevitablemente, tanto los obispos nicaragüenses como los dirigentes vaticanos perdieron todas las ilusiones. A finales de 1980, había terminado la luna de miel. La instauración sandinista, con su estilo de vida militar y civil en Nicaragua, sus instructores cubanos y de la Europa oriental, sus guías y supervisores, la conocida relación con Moscú, y las descaradas tácticas brutales de los sandinistas en apartar todos los obstáculos de su camino; todo esto y más, les obligó a dejar de sentir euforia por la revolución.

A finales de 1980, ante la insistencia de Juan Pablo II, los obispos nicaragüenses solicitaron a los curas que había en el Gobierno, sobre los cuales tenían autoridad directa, que saliesen de la política y del poder y volviesen a sus obligaciones sacerdotales. También pidieron a los superiores jesuitas y de Maryknoll en Roma y Centroamérica que requiriesen a Fernando Cardenal y a los demás jesuitas, así como a Miguel d'Escoto Brockman, sobre los cuales los obispos no tenían jurisdicción.

Lo máximo que los prelados pudieron conseguir con su petición fue plantear una especie de juego de tirar de una cuerda en el cual todo el peso estuviera en el extremo opuesto. Los cinco sacerdotes ministros, incluyendo los dos jesuitas y sus superiores locales, contestaron a los obispos con vagas promesas. Sí, dijeron, a su tiempo dejarían el Gobierno, cuando ello no produjese trastorno alguno en el camino pro-

gresivo de la revolución cristiana en Nicaragua.

La insistencia continua y repetida, tanto de los dirigentes vaticanos como de los prelados nicaragüenses, no logró apartar a los sacerdotes de sus cargos políticos. El papa Juan Pablo II tampoco pudo conseguir que el Padre General jesuita, Arrupe, en Roma, invocase la obediencia religiosa para que Fernando Cardenal dimitiese, ni convencer al superior general de Maryknoll de que retirase al padre Miguel d'Escoto Brockman, el maquiavélico ministro de Asuntos Exteriores de Nicaragua.

Pero la línea que se seguía no era, al parecer, la de cumplir los deseos y demandas papales, sino la expresada en la edición de julio de 1980 de la revista de la Misión de Maryknoll, el encomio de que «los sacerdotes tomen las armas y otros abracen la causa de quienes sienten que sólo la sangre puede redimir a Centroamérica».

Desde el comienzo de esta lucha con el Papa, el jesuita Fernando Cardenal era un pivote tan básico de ella como lo había sido en el contexto más amplio del combate sandinista propiamente dicho. Ante sus superiores en la orden, ante la masa de los jesuitas y ante los ojos de muchos no jesuitas y laicos de Nicaragua, los Estados Unidos y Europa, Cardenal era contemplado, tal como lo había sido largo tiempo por los sandinistas, como un modelo para cualquier sacerdote del siglo XX, un hombre totalmente dedicado a corregir la injusticia perpetrada por los ricos y los capitalistas a expensas de los pobres de Cristo.

La lucha que se estaba desarrollando contra Roma era la especialidad de Cardenal, quien estaba más que capacitado para aquel trance. No era un torpón primario como su hermano Ernesto, sino un «caballero marxista», «un comunista de salón», como lo definen los franceses. Podía hablar lisa y llanamente con Fidel Castro en su propio lenguaje y, con la misma facilidad, conversar con el cardenal Agostino Casaroli, el poderoso secretario de Estado del Vaticano. En ambos casos, se marchaba tras haber conseguido lo que quería.

No se trataba de que el secretario de Estado Casaroli se mostrase refractario a aceptar las promesas de Fernando Cardenal sobre su buena fe. Casaroli tenía sus propias razones efectivas políticas e ideológicas para mostrar favor a los sandinistas y ciertamente a todos los latinoamericanos que estaban prodigando sus esfuerzos para conciliar el marxismo con el catolicismo.

Casaroli había afilado sus uñas como diplomático en la Secretaría de Estado vaticana durante los pontificados de Pío XII y Juan XXIII. Era uno de los arquitectos originales de la *Ostpolitik*, la política vaticana referente a los países comunistas de la Europa oriental y la URSS, que empezó incluso en tiempos de la Segunda Guerra Mundial con un intento de acercamiento a la URSS de Stalin. Casaroli, junto con el futuro Pablo VI (entonces arzobispo) indujo al papa Juan XXIII a hacer un pacto secreto con el Politburó soviético: las autoridades de la Iglesia católica romana no denunciarían formalmente a la URSS, su ateísmo o

su marxismo. El mantenimiento de ese pacto fue la primordial norma de comportamiento diplomático de Casaroli.

En consecuencia, el principal axioma de la política exterior de Casaroli como secretario de Estado del Vaticano estaba claro: ni de palabra ni de obra se expresarían opiniones condenatorias de la Unión Soviética y del marxismo-leninismo en que ésta se fundamenta, ni tampoco de los Estados satélites dependientes de la URSS.

Casaroli no igoraba que los sandinistas estaban protegidos por los soviéticos y que sus dirigentes eran marxistas profesos. En fecha tan temprana como julio de 1979, inmediatamente a continuación de la expulsión de Luis Somoza por los sandinistas, Casaroli cambió el nuncio pontificio en Managua, monseñor Ramón Montalvo, que había estado identificado con Somoza durante mucho tiempo, por un joven *chargé d'affaires*, el reverendo Pietro Sambi, el cual había pasado tres años en Cuba y creía expresamente que la Iglesia debía tomar parte activa en la revolución.

El conocimiento de los asuntos nicaragüenses por parte de Casaroli, así como de todas sus realidádes geopolíticas, era profundísimo. No cabe pensar que él, ni tampoco el Padre General Pedro Arrupe, ignorasen los pactos secretos firmados, en 1980, entre Moscú y los sandinistas de Nicaragua. Ni tampoco podían no haber sabido los acuerdos concertados entre la Junta nicaragüense y la Cuba de Fidel Castro durante la visita de éste a Managua en julio de 1980. Aquella visita se dedicó ostensiblemente a celebrar el primer aniversario de la revolución sandinista; pero sus resultados concretos fueron los acuerdos sobre materias como el envío de armas, el traslado de jóvenes nicaragüenses a Cuba para su adoctrinamiento, el nombramiento de comisarios cubanos para vigilar la pureza ideológica marxista en las fuerzas armadas nicaragüenses y la coordinación con los guerrilleros entrenados a lo marxista que estaban ya operando en los Estados centroamericanos vecinos de El Salvador y Guatemala.

Ciertamente, desde la visita de Castro, la Junta de Nicaragua comenzó a hablar pública y triunfalmente de «revolución abierta en todos los países de Centroamérica».

Por si hubiera hecho falta un tesimonio elocuente del apoyo del cardenal secretario de Estado a la Junta, incluidos sus miembros sacerdotes, éste llegó en abril, y acudió de nuevo en octubre de 1980, cuando Casaroli recibió en el Vaticano al padre Ernesto Cardenal y a otros miembros de la Junta Sandinista, y expresó su «comprensión del proceso revolucionario en Nicaragua y su importancia para el conjunto de Centroamérica y Latinoamérica».

Con la inspiración y apoyo de figuras romanas tan poderosas como el secreario de Estado y el general de la Compañía de Jesús, los jesuitas de dentro y fuera del Gobierno de Nicaragua, continuaron a toda máquina su colaboración con la revolución nicaragüense y en los propó-

sitos marxistas-leninistas de la Junta, a los cuales habían adaptado hasta entonces tan efectiva y ampliamente su revisada doctrina de la Iglesia.

A pesar de las frecuentes objeciones proclamadas por Juan Pablo II, los curas crecieron en vez de disminuir dentro de los cargos gubernamentales de Nicaragua. Ernesto Cardenal siguió siendo la más poderosa figura de vanguardia dentro de Nicaragua en favor de la Teología de la Liberación, como director gubernativo de la Campaña de Alfabetización. En 1983 se convirtió en ministro de Eucación del país. Mientras tanto, Fernando Cardenal se ocupaba en procurar el apoyo del clero de la América Latina y septentrional. El padre jesuita Álvaro Argüello quedó como delegado del Estado. Los padres jesuitas Ricardo Falla e Ignacio Anexola eran miembros activos del Ministerio de Planificación. Los padres Antonio Valdivieso y Uriel Molina eran asesores de Asuntos Exteriores. El padre Xavier Gorostiaga, como asesor económico principal de la Junta y arquitecto del «Plan Oficial 80» para la reconstrucción económica, se enorgullecía al decir «estamos diseñando una economía nueva» y «la anterior economía dependiente del capitalismo se hallaba bajo la dominación imperialista directa». La lista sólo de jesuitas comprometidos en «similares obras de justicia», como lo expresó el padre Peter Marchetti, director de la Comisión de Reforma Agraria, ascendería a unos doscientos.

El valor de los jesuitas para la Junta podía ser medido también en dólares y centavos, tanto como lo era en el plano teológico, ideológico y político. Resultaron valer muchas veces su peso en dólares capitalistas directamente llegados de fuentes de los Estados Unidos. El Comité Evangélico de Nicaragua para Ayuda al Desarrollo (CEPAD), integrado por jesuitas y otros eclesiásticos, recibió 305.000 dólares del Consejo Nacional de las Iglesias sólo en 1981. El padre Valdivieso comenzó a percibir subvenciones de los Estados Unidos en su Centro Ecuménico de Managua (AVEC) en 1981. Hacia 1983, sólo estas ayudas ascendían a 176.000 dólares. El padre Gorostiaga, quien como director del Instituto Nicaragüense de Investigación Económica y Social (INIES), cuidaba de «diseñar una nueva economía» para sustituir a la «dominación imperialista... dependiente del capitalismo», obtuvo una subvención de 30.000 dólares de los Metodistas Unidos y del Consejo Nacional de las Iglesias en 1983.

El Instituto Histórico Centroamericano (ICHA), establecido por los jesuitas en Managua, no sólo pudo echar mano a 36.000 dólares que recibió en 1983 del Consejo Mundial de las Iglesias, sino establecer una rama norteamericana del ICHA en la Universidad de Georgetown para ayudar a su organización matriz a promover la revolución.

Basándose en su propio testimonio y en sus actividades, estaba claro que el INIES, el ICHA, la CEPAD y la AVEC no estaban comprometidas en actividades religiosas con ese dinero. Según sus palabras y las de sus benefactores norteamericanos, todas estas organizaciones estaban

«inmersas en la revolución» (director ejecutivo de la CEPAD), fomentando «la participación de los cristianos en el proceso revolucionario» (Consejo Mundial de las Iglesias, hablando de la AVEC), y «al servicio de los órganos de decisión que procuran la transformación social y política de la región» (padre Gorostiaga acerca de los propósitos del INIES).

Richard Shaull, de la NACLA, había sido un profeta incomparable en su declaración de 1968, según la cual los critianos y los marxistas de Latinoamérica no sólo estaban dialogando, sino colaborando. Hacia 1983, los norteamericanos eran unos cooperadores felices.

Se puede concluir lícitamente que Fernando Cardenal era el sacerdote más importante que tenía un cargo en Nicaragua. Otros eclesiásticos, jesuitas y no jesuitas, lo tomaron como modelo y usaron sus palabras para su justificación. Su éxito al escabullirse de los deseos de Juan Pablo II y de las demandas de los obispos nicaragüenses respecto a que él y los demás curas dimitiesen de sus cargos gubernamentales, representó una resplandeciente antorcha de triunfo. En todos los sentidos, continuó siendo una figura clave en la Junta Sandinista a medida que consolidaba su poder en Nicaragua y su *status* en la panoplia mundial de «democracias socialistas fraternales». Sin ningún género de dudas, Fernando Cardenal no podría haber logrado nada de todo esto sin el pleno apoyo de que gozó por parte de su comunidad jesuítica local, de sus superiores, su rector, su provincial y sus superiores romanos, comprendiendo al Padre General, el propio Pedro Arrupe.

Desde la privilegiada atalaya de Roma, el papa Juan Pablo II adquirió una clara percepción de lo que estaba pasando en Nicaragua. No tenía objeción alguna contra un espíritu de sacrificio y de cooperación por el bien nacional, como cuando los jesuitas donaron al Gobierno la granja lechera más grande de Nicaragua, «El Charco».

A lo que sí ponía objeciones Juan Pablo era a la actividad abierta política e ideológica de los sacerdotes y a su bastardización del catolicismo, de su estructura jerárquica y sus doctrinas. El *dossier* de información que tenía el Pontífice acerca del Gobierno sandinista estaba henchido de detalles. Sabía, desde luego, que el dirigente supremo nicaragüense, Daniel Ortega y Saavedra, junto con sus compañeros de Junta y los nueve miembros del Directorio, estaba instaurando un régimen marxista-leninista en íntima colaboración con Cuba, como delegada de Moscú y su marioneta en el hemisferio occidental, y con Moscú mismo. Pero su información le decía mucho más. Juan Pablo sabía que todos los curas miembros de la Junta daban su asentimiento al acuerdo entre partidos firmado en 1980 entre los sandinistas y el Partido Comunista soviético.

El Papa sabía de la presencia constante en Nicaragua de «asesores»

venidos de la URSS y de los satélites europeos soviéticos, y conocía la llegada de expertos en combate de guerrillas procedentes de la OLP, la banda alemana Baader-Meinhoff, las Brigadas Rojas de Italia y la ETA de España. Sabía que Muammar Gadaffi, de Libia, había depositado cien millones de dólares en el Banco Central de Nicaragua y que los sandinistas habían recibido ciento diez tanques soviéticos.

Juan Pablo II no ignoraba tampoco que, a imitación del movimiento de los «Sacerdotes de Pax», en su propia Polonia, y de la «Iglesia Católica Patriótica» en la China comunista, el plan reservado de la Junta, que repetiremos que estaba formada con la colaboración de Cardenal y sus colegas de sacerdocio miembros del Gobierno, era desposeer a los obispos católicos de toda autoridad, e incluso sacarlos del país, y declarar a la postre que la Iglesia del Pueblo era la única «Iglesia Católica» permitida en la nueva Nicaragua.

Sabía el Sumo Pontífice que, para ayudarle a lograr este fin, la Campaña de Alfabetización dirigida por Ernesto Cardenal se estaba dedicando a infundir principios marxistas en aquellos a quienes se enseñaba a leer y que, para fomentar este propósito, los jesuitas del Gobierno y sus sucesores religiosos se aunaron oficialmente con los sandinistas y su organización de comunidades de base para condenar con acritud las objeciones de los obispos nicaragüenses a las violaciones morales del Gobierno.

El Papa estaba enterado de que Ernesto Cardenal, en su cometido como ministro de Educación, era también responsable de enviar los jóvenes de Nicaragua a la isla de entrenamiento del marxista Fidel Castro (para Cuba es la *Isla de la Juventud*; para el resto del mundo, es la *isla de Pinos*), a fin de que se integrasen, junto con diez mil estudiantes africanos, en las diecisiete escuelas de adoctrinamiento, que llevaban el nombre de Agostino Neto, en honor al presidente marxista de Angola. Estaba informado asimismo de que los sandinistas, al tener acceso a las palancas del poder, ejecutaron a más de mil quinientos prisioneros políticos, y que más de tres mil estaban todavía encerrados en las cárceles sandinistas, y algunos eran torturados.

En suma, mediante exactos comunicados acerca de estas y otras muchas actuaciones, el Papa sabía que sus sacerdotes, jesuitas y otros, de Nicaragua estaban en íntima colaboración corporativa con un régimen que violaba los derechos humanos y buscaba la ayuda de otros cuya historia de semejante violación era perseverante y abultada. Ciertamente, esos sacerdotes estaban en el mismo núcleo de un régimen que no sólo quebrantaba las leyes de la Iglesia católica, sino que estaba dedicado a su destrucción sistemática y la de sus jerarquías, y a la usurpación de su autoridad para generar un estado totalitario organizado según los criterios marxistas-leninistas.

Además de esto, según las propias palabras de Ortega, era propósito de la Junta hacer lo mismo por doquier en Centroamérica. «Amplia revo-

lución abierta en toda América central», repetía frecuentemente Ortega, como síntesis de su programa.

En abril de 1980, por las fechas en que el secretario de Estado, cardenal Casaroli, estaba recibiendo a aquellos miembros visitantes de la Junta de Nicaragua y ratificándoles su comprensivo respaldo, el Padre Santo recibía a una delegación de obispos nicaragüenses. Era más o menos la misma época en que los prelados habían comenzado a retractarse de su apoyo a los sandinistas. Juan Pablo dejó claro que él ya veía el peligro y esperaba que sus obispos actuaran en consecuencia. «Una ideología atea no puede servir de instrumento para la promoción de la justicia social», advirtió el Papa a Sus Ilustrísimas significativamente.

Aquel mes de mayo, hablando a los sacerdotes y al clero en Kinshasa, Zaire, el Papa ofreció el ideal de un auténtico sacerdote: «Dejad la responsabilidad política a quienes la tienen a su cargo. El cometido que se espera de vosotros, los sacerdotes, es muy otro, y magnífico. Sois dirigentes en otra jurisdicción, la de los representantes de Cristo.»

De vuelta en Roma, el 12 de mayo, el Papa fue más enérgico en su lenguaje: «Un sacerdote debe ser un sacerdote. La política es responsabilidad de los laicos.»

Por los días en que Juan Pablo hacía estas afirmaciones, el movimiento del telégrafo diplomático de su secretario de Estado llevaba casi un año informando de las declaraciones triunfales de miembros de la Junta acerca de la revolución abierta en todos los países de Centroamérica.

Empezó a constituir un enigma para algunos, dada la clara y creciente desobediencia de sus sacerdotes ante los mandatos del Papa y su insistencia en llamarles al orden, el hecho de que Juan Pablo no tomaba medidas directas y serias. Pero es poco conocido que, no mucho después de sus viajes en la primavera de 1980, y apenas dos años más tarde de haber subido al Papado, Juan Pablo comenzó a moverse en relación con los jesuitas quienes, caso exclusivo entre los sacerdotes de la Iglesia católica, debían especial fidelidad y obediencia al Papado. Su acción comenzó como reacción contra una explosión de desobediencia, llamativa por lo estridente y por su impertinencia, incluso dentro de una Iglesia que estaba inundada en todo el mundo por actos desobedientes.

La cuestión que se trataba esta vez no concernía directamente a Nicaragua. Más bien implicaba a la prestigiosa revista jesuítica francesa *Etudes*, editada por el padre André Masse, la cual publicó una serie de artículos en tres partes, escrita por el jesuita padre Joseph Moingt. Los trabajos trataban del ministerio sacerdotal, la naturaleza del sacerdocio, y el celibato clerical. Por sus escritos anteriores, las opiniones del padre Moingt acerca de estos temas eran sobradamente conocidas. Con motivo de aquellos artículos precedentes, el General jesuita Arrupe fue informado por la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe (CDF)

de que Moingt no debía publicar de nuevo sus opiniones. Arrupe había asentido, pero excusó la tesis expresada en favor del sacerdocio de los casados sobre la curiosa base de la afirmación de Moingt de que los obispos de Laos y Camboya habían pedido permiso a Roma para que sus curas se casasen.

Fuese lo que fuese lo que trasladó Arrupe de la desaprobación de la CDF, ello equivalió a la mojadura de las plumas de un ganso para el editor Masse y el escritor Moingt. En directa violación de aquella orden de la CDF y con una notable exhibición, tanto de la impudicia de algunos jesuitas como de la sorprendente negativa de Arrupe a obedecer a su Papa, el editor Masse procedió a publicar los artículos en junio, julio y octubre de 1980, precisamente en el momento en que la pertinacia de los curas nicaragüenses estaba creando graves problemas a la estrategia papal.

Sin embargo, la agresión no se limitaba a esto. Esta vez Moingt había ido mucho más lejos que a proponer simplemente el sacerdocio de los casados. Con palabras de un informe oficial, había (con satisfacción propia) «demolido el concepto católico (tradicional) del ministerio sacerdotal».

Como resultado directo de este incidente, el Papa repasó el penoso cuadro global de la decadencia jesuítica durante los quince años anteriores. Se le hizo observar que no tenía que resolver el caso de unos grupos peligrosos de jesuitas recalcitrantes, sino que se estaba llevando a cabo un ataque, cada vez más organizado, contra su Iglesia, desde dentro de ella, y que los autores disfrutaban de total inmunidad ante sus superiores religiosos.

El Padre General Arrupe fue informado por el Papa de que la Compañía de Jesús necesitaba una amplia reforma en sus teólogos, en sus escritos, en sus activistas sociales, en su método de instruir a los candidatos a jesuitas, en sus colegios, en sus universidades e institutos de ciencia superior, en sus métodos misionales en África y Asia, en sus parroquias y en su apostolado social. En realidad, en todos los sectores de la Compañía, desde el techo hasta el sótano, eran imprescindibles la reforma y la limpieza. La eficacia del padre Arrupe como General era valorada también como próxima al cero.

«Desde luego, Santo Padre», fue en esencia la dócil respuesta de Arrupe. Pero, de acuerdo con las *Constituciones* jesuíticas, que varios de los predecesores de Su Santidad en el sagrado trono de Pedro habían confirmado y aprobado varias veces en el curso de los siglos, tal reforma sólo podía ser desarrollada de forma normal y jurídicamente correcta por una Congregación General de dirigentes jesuitas de todo el mundo, reunidos en el Gesù de Roma con su Padre General, con el permiso del Padre Santo, por supuesto. El General y sus colegas tardarían por lo menos un año (lo habitual era que se necesitasen quince meses) en preparar una Congregación General tan importante.

La respuesta de Juan Pablo fue de tono resuelto: Convocad la Congregación General. Y preparaos bien para ella. El problema tenía que resolverse. No se dijo nada en aquel momento acerca del acabamiento del mandato de Arrupe.

En abril de 1980, el mismo mes ajetreado en el cual los sandinistas estaban visitando al secretario de Estado del Vaticano y los obispos nicaragüenses acudían a ver al Pontífice, el padre Arrupe notificó a todas las Provincias de la Compañía en el mundo entero que se celebraría una Congregación General al año siguiente, o, como máximo, en 1982. La preparación en las Provincias comenzaría inmediatamente.

En realidad, en esta fase del conflicto, Arrupe estaba cerca del final de sus recursos. Se le habían acabado las salidas para esquivar los esfuerzos papales en lo concerniente a controlar la Compañía. En gran parte, ésta parecía ya fuera del alcance de una llamada al orden debido, aunque procediera del Papa. Arrupe era el mejor situado para reconocerlo así. Había presidido el crecimiento del tumor de resistencia de los jesuitas a Juan Pablo II y éste era ya irreductible. Un rumor vaticano bien fundado sostenía que Juan Pablo iba a destituirle del generalato, como primer paso en la dirección acertada. Sólo Dios sabía cuál era esta dirección. Pedro Arrupe estaba cansado.

En el curso de una audiencia de diez minutos que le fue concedida en agosto de 1980, Arrupe preguntó si el Padre Santo deseaba que dimitiese del cargo de General de los jesuitas. No, fue la seca respuesta del Papa. Juan Pablo no gastó tantas palabras en expresar su decisión de que Arrupe debería conservar la iniciativa en sus manos antes que nombrar un sucesor o un procurador que desarrollase independientemente el cargo de General. Tampoco tenía el Papa intención alguna de dejarle escapar tan fácilmente del embrollo que había creado durante sus quince años al timón de la Compañía. El Padre Santo, según se informó a Arrupe, no estaba hablando de la simple dimisión de un hombre. Lo que se estaba estudiando era la naturaleza y función de toda la Compañía como milicia del Papa.

Existían muchas posibilidades. El *status* de la Compañía podía ser cambiado. El borrador de la última versión dada por la Iglesia al Derecho Canónico se hallaba en sus etapas finales; bastaría un pequeño párrafo para privar a la Compañía de Jesús de todos sus privilegios en la Iglesia y de su situación especial en relación con el Papado. Podía ser reducido al rango de una congregación diocesana ordinaria gobernada localmente por simples obispos. Había otras posibilidades más drásticas. Podría ser necesario suprimir la Compañía, por lo menos durante un tiempo, y acaso reconstituirla más adelante conforme a sus principios originarios; algunos jesuitas de mentalidad más tradicional habían pedido a Roma que hiciera precisamente esto.

A Arrupe no le se ocultaba el tono implacablemente severo de esta contestación papal. No obstante, para asegurarse de que la cosa estaba

clara para el jesuita, sus aliados en la Secretaría de Estado del Vaticano explicaron al Padre General la causa fundamental del disgusto del Papa: dentro de la estrategia del Padre Santo de poner coto al marxismo como la amenaza primordial, los jesuitas eran el obstáculo máximo, y a su vez, el consuelo principal de los enemigos de Su Santidad. Gustase o no gustase, ésta era la realidad.

Con el propósito manifiesto de limpiar su propio historial como General y demostrar que todos los jesuitas estaban adecuadamente advertidos, y también para repudiar cualquier idea de una aprobación oficial jesuita al marxismo, en diciembre de 1980, el padre Arrupe compuso, pero aplazó (cosa curiosa en aquellas circunstancias) una carta sobre el tema del marxismo, que podía ser interpretada en sentido ortodoxo.

En esta época, Juan Pablo II se había convertido en un gigante que transitaba por el panorama internacional. Estaba siempre a la vista del público. La atmósfera que le rodeaba era cada vez más tensa, estaba más crispada por la crisis. Cada mes que transcurría, sus intenciones y sus actividades se hacían más significativas para los planificadores antagónicos de Washington y Moscú, así como para los máximos centros financieros. En cierto sentido, Juan Pablo se había adueñado del poder. Él captaba la atención del público. Era hábil al atraer hacia sí cualquier forma de respeto o veneración o incluso de aguda curiosidad pública que pudiera suscitar todavía su función como Papa.

Moscú observaba con inquietud el crecimiento del movimiento polaco de Solidaridad y el declive del comunismo político en aquel país. Washington experimentaba desasosiego ante las amenazas militares soviéticas de invadir Polonia tal como habían hecho en Checoslovaquia en 1968 y en Hungría en 1956. Washington se sentía también incómodo con el deterioro de la situación de Nicaragua y Centroamérica.

Los analistas financieros y los inversionistas empezaron a temer que el éxito de Solidaridad arruinara el conjunto del sistema de inversiones, créditos y producción industrial estructurado en las economías dominadas por los soviéticos durante veinte largos años. La ausencia de sindicatos, la carencia de huelgas y las condiciones de trabajo con bajos sueldos constituían una ganga en aquellas economías. Una Solidaridad que obtuviera libertad de acción en el campo de las relaciones laborales, la eliminaría.

En 1980, Anatoli Adamshin, jefe de la sección del Ministerio de Asuntos Exteriores soviético que trataba con Italia, Francia, Turquía y Grecia, se entrevistó con el papa Juan Pablo II y declaró: «Si la Iglesia se compromete a contener el ímpetu de los huelguistas polacos dentro de los límites que sean aceptables para Moscú, éste renunciará a su vez a la idea de invasión.» Moscú acaso estaba dispuesto a llegar más lejos. Ese «más lejos» constituía una apetitosa zanahoria exhibida ante los ojos de Juan Pablo.

Teniendo ya todo esto asegurado, el Papa decidió seguir avanzando en sus negociaciones. Sus complicados esfuerzos llegaron a un clímax en febrero de 1981 cuando Adamshin le hizo una segunda visita, encabezando una distinguida delegación soviética. Una vez más, el tema era la Solidaridad polaca. Los resultados fueron concretos: podría darse una aquiescencia soviética a los ulteriores progresos de Solidaridad, mientras su éxito dejase intactos tres elementos: el Partido Comunista de Polonia, la dominación de la vida parlamentaria polaca por los comunistas y las fuerzas de seguridad comunista (Ejército y Policía). Solidaridad, en otras palabras, debería confinarse a los campos de la cultura, la religión y las relaciones laborales. Nada de política. Nada de militarismo. Nada de sabotaje. Nada de relaciones con los abastecimientos clandestinos norteamericanos de armamento.

Adamshin aseguró a Juan Pablo que este feliz giro en Solidaridad, que sanearía la permanente patología de la economía polaca, sería de interés directo para Moscú. Además, serviría como ejemplo en otros satélites, los «otros Estados socialistas fraternos», donde la economía de mercado cerrada estaba siempre llena de problemas.

Parece también, según buenas fuentes, que Adamshin indirectamente hizo una advertencia a Juan Pablo: el éxito del movimiento de Solidaridad representaría el final de una mano de obra industrial a bajo salario, sin huelgas, libre de impuestos. ¿Cabe concebir que tal cosa no tuviera un efecto directo en la internacionalización de productos manufacturados que descansaba sobre esta mano de obra, no sólo en Polonia, sino en las restantes naciones socialistas? ¿Y no afectaría tal cosa a los bolsillos de poderosos intereses? Adamshin no se limitaba a hablar del efecto que causaría en los estalinistas de la línea dura, dentro y fuera de la URSS.

En abril de 1981, el papa Juan Pablo II estaba recurriendo a sus más profundas reservas de fuerza y de agudeza para poder sobrellevar una terrible doble carga:

Por una parte, se desvelaba por mantener la fidelidad de las aproximadamete trescientos cincuenta millones de católicos de la América Latina; para preservarlos del peligro de caer en la red del marxismo, preparada, como sus informantes claramente le demostraron, no sólo por los aliados «normales» de esta ideología (Cuba, la Nicaragua sandinista y similares), sino por los jesuitas influyentes, algunos cardenales y obispos y numerosos sacerdotes y monjas.

Por otra parte, sostenía y guiaba el movimiento de Solidaridad en Polonia, no sólo mediante el consejo y enviando fondos, sino también a través de la intervención directa con la sucesión de Gobiernos torpes registrada en Varsovia y con los asustados hombres del Politburó de Moscú, sumergidos hasta las rodillas en el sangriento problema de Afganistán.

Además de todo esto, a comienzos de 1981, el papa Juan Pablo

había logrado viajar a veinte países diseminados por los cinco Continentes, predicando en veintitrés idiomas. Su más reciente viaje, en febrero de dicho año, había sido una fatigosa maratón de doce días, por el Pakistán, Filipinas, Guam, Japón y Alaska. En todas partes, su mensaje era el mismo: he aquí al Apóstol Pedro, en su sucesor doscientos setenta y seis, el Vicario de Cristo, que expresa la necesidad de santidad y de justicia entre todos los hombres, en nombre de Jesús.

Contemplado desde cualquier ángulo, la actividad del Papa era colosal, y abrumó su resistencia física y sus potencias mentales más allá de los límites que hubieran soportado muchos hombres.

El Padre General jesuita Pedro Arrupe, por otro lado, no parecía capaz ni siquiera de completar los preparativos para la Congregación General de los jesuitas. Tampoco parecía que pudiera en forma alguna hacer entrar en orden a Fernando Cardenal. Antes bien, Cardenal, como el Papa, viajaba por todas partes. A los públicos norteamericanos, en una gira de conferencias, principalmente en torno de los *campus* jesuíticos, les hizo manifiestas sus aptitudes, su presencia imponente y sus puntos de vista políticos e ideológicos. Se había convertido en un portavoz sandinista tan convincente y popular, a pesar de las repetidas admoniciones de Juan Pablo a Arrupe, que en 1981, mientras su Papa estaba predicando constantemente un mensaje completamente diferente y trabajando con una finalidad opuesta, Fernando Cardenal se gozó en recibir una designación para el Premio Nobel de la Paz por parte de ciento treinta y tres miembros del Parlamento británico y el Parlamento Europeo conjuntados.

Fernando Cardenal no era el único jesuita que Arrupe parecía incapaz de controlar. Ni tampoco eran los jesuitas nicaragüenses los únicos en su desobediencia continuada y corporativa. Los jesuitas de Latinoamérica, Norteamérica, Europa, de todos los lugares, según parecía en algunos momentos estaban tiroteando con toda despreocupación contra la doctrina social y el magisterio religioso de Juan Pablo. Llegaban incesantes corrientes de quejas al despacho del Pontífice, detallando las opiniones heterodoxas enseñadas por jesuitas en Europa y los Estados Unidos. Había, además, revelaciones de que ciertos círculos de la sección internacional de la Logia Masónica en Europa y Latinoamérica estaban organizando activamente una oposición al Papa en Polonia; que había prelados vaticanos, unos veinte en total, que eran miembros plenos de la Logia italiana, y que una vez más los jesuitas parecían implicados con los círculos de la Logia opuestos al Pontífice. Pablo VI, en 1965, había ya avisado a Arrupe y a los delegados en la XXXI Congregación General de los jesuitas, de los peligros entrañados en la pertenencia a aquella organización. Parecía evidente a Juan Pablo que la advertencia no había andado demasiado lejos de la realidad.

Algunos de los más fiables asesores del Papa comenzaron a apremiarla para que acabara la espera de que Arrupe actuase. Estaban de-

masiadas cosas en juego para permitir a los rebeldes dirigentes jesuíticos que continuasen saqueando la estrategia y la autoridad papales y las órdenes claramente preceptuadas por este Papa. Aunque el Padre Santo hubiera estado tentado de seguir este consejo, el problema consistía entonces, y ahora, en que hacer tal cosa venía a equivaler a pegarse un tiro en el propio pie. Era muy probable, atendido el prestigio de los jesuitas y la amplitud de la rebelión contra el Papado, que al ejercer una acción unilateral contra Arrupe y los jesuitas provocase repercusiones que podrían perjudicar a su propia política papal y acaso a la misma Iglesia.

Por lo demás, precisamente por la estridente fachada marxista y los vínculos moscovitas de los jesuitas de Nicaragua en particular, podría parecer una violación abierta de aquel pacto secreto establecido casi veinte años antes entre el Vaticano y el Politburó de Moscú, a menos que se llevase a cabo claramente la retirada forzosa de los sacerdotes del Gobierno nicaragüense.

Además, como quiera que la observación de aquel pacto y sus implicaciones constituía el principio director del cardenal Agostino Casaroli como secretario de Estado, éste podía muy bien dimitir de su cargo como protesta pública. En tal caso, Juan Pablo perdería un importante jugador en la diplomacia «frío-caliente», en la política del «garrote y la zanahoria» que estaba practicando con los soviéticos. Por otra parte, el protocolo vaticano le dejaría al cardenal Casaroli considerable influencia y poder, y acaso menos ataduras, si se marchaba del cargo o era destituido de él.

Y, encima de todo esto, el Papa, en esta fase todavía temprana de su pontificado, no sabía, según él captaba muy bien, quién estaba verdaderamente a su lado en la Secretaría vaticana y en el conjunto de la burocracia, ni tampoco hasta qué punto el sistema había sido «conquistado» por Moscú directa o indirectamente.

En otras palabras, era mal momento para cualquier acción autoritaria que afectase a la Unión Soviética. Los planes de Juan Pablo para Solidaridad en Polonia estaban madurando. Los soviéticos los conocían y no los aprobaban, ni desaprobaban, sino que esperaban a ver los perfiles claros del juego, la naturaleza del *quid pro quo* que Juan Pablo podía y quería ofrecer

Había todavía otro elemento que añadir a la precaución del Pontífice en la actuación contra los curas sandinistas: el protocolo vaticano. Normalmente, un Papa debe pedir consejo a sus principales asesores, en particular a los cardenales que encabezan importantes Ministerios del Vaticano. Juan Pablo no estaba nada seguro de poder obtener un consenso en favor de una acción directa y perentoria contra los curas situados en el Gobierno, o los jesuitas en particular.

La dura realidad práctica por lo que toca a Juan Pablo, como a cualquier otro Papa que no esté altamente dotado de un temple impla-

cable y sea duchó en las maniobras vaticanas, es que no puede imponer su voluntad a cualquier miembro poderoso de la administración de su Estado. Y el hecho tremendo es que Juan Pablo, como los Papas que le precedieron, está coaccionado por las acciones de largo alcance de sus antecesores en la Cátedra de San Pedro.

La confrontación entre el Papa y un número creciente de su clero, siempre con los jesuitas en vanguardia, fue acercándose a un punto de ebullición, demasiado lentamente para algunos, pero de todos modos, de forma indubitable. Antes de los tres años de la elección de Juan Pablo II y a pesar de los esfuerzos para bloquearlo, en los que una vez más parecieron estar implicados los jesuitas, el éxito impresionante de la Solidaridad polaca estaba desarrollándose paulatinamente en una parte del mundo, mientras en la otra, la embestida sandinista hacia el liderazgo marxista en las Américas central y meridional iba fortaleciéndose y resistía todos los esfuerzos papales para bloquear a los jesuitas y otros sacerdotes en el sentido de que no legitimasen aquel impulso.

Con todas las pesas en las balanzas, y por demencial que semejante idea pudiera haber parecido hacía apenas cuarenta años, empezó a vislumbrarse no sólo que podía producirse una guerra entre el Papa y los jesuitas, sino que ésta sería rotunda y sangrienta. Y no lejana.

III. EL «PAPA BLANCO» Y EL «PAPA NEGRO»

En algún sentido, la conferencia que se celebró a mediados de la primavera de 1981 llevaba el sello de millares de reuniones de consejos que estaban aconteciendo en el mismo momento en cualquier país del mundo donde fuera de día. Detrás de unas puertas vidrieras dobles, se hallaba en curso una reunión de siete hombres. Cada uno de ellos tenía delante una abultada carpeta repleta de documentos, y, junto al codo, una jarra llena de agua, donde flotaba un cubito de hielo. Cualquiera que hubiera echado una ojeada podía haber dicho que los hombres allí reunidos estaban absortos en aquella especie de sosegada pero movida discusión que es característica de las reuniones de consejos en todas partes.

Pero ésta no era la clase de reunión a la que la mayoría de las personas podía haber asistido ni siquiera escudriñarla a través de los cristales de las cerradas puertas.

La sala de la reunión estaba en el tercer piso del palacio pontificio, en la colina vaticana. Los portafolios eran de damasco rojo y llevaban, estampado en oro, el emblema de la tiara y las llaves. Más allá de la puerta, un secretario y dos guardias suizos, con su uniforme tradicional, tenían la misión de cerrar el paso a cualquier intruso. Sentados ante la mesa de la reunión, estaban el Pontífice de la Santa Iglesia Católica Romana y seis de sus cardenales más poderosos, los que hacían moverse y temblar al Vaticano, como una miniatura de la formidable fuerza de éste. Y el tema de estudio entre ellos era la vida o la muerte de la Compañía de Jesús: en otras palabras, de si la orden encabezada por el Padre General Pedro Arrupe debía ser autorizada a subsistir o si tenía que ser reorganizada y replanteada según los reiterados deseos de tres Papas, o ser matada oficialmente por el poder y bajo la autoridad del papa Juan Pablo II.

En teoría, el Papa no tenía por qué reunirse con nadie para tomar una decisión sobre esta materia. En principio, poseía facultades para ello. Todas las facultades. Los demás dirigentes, comprendidos los seis cardenales que le acompañaban en aquella reunión, habían sido nombrados por él, que era el único de los principales dirigentes de la Iglesia cuyo poder, el poder del Papado, descendía hasta él, una vez elegido, directamente de Dios.

Sin embargo, como sucede siempre con el poder, la teoría y el principio son una cosa y la realidad es otra. Cada Papa debe tener el poder suficiente para hacerse cargo de las facultades que le han sido otorgadas y ejercerlas. Cualquier migaja de ellas que él no asuma será sin duda usurpada y usada por otros.

Al principio de la primavera de 1981, por ejemplo, Juan Pablo había captado en primer lugar el enorme poder que se había coagulado durante siglos en el Padre General de la Compañía de Jesús. Es tan grande ese poder tanto en Roma como en el mundo, y está tan ampliamente reconocido, que quien quiera que ejerza el cargo de Padre General de los jesuitas, posee también el título oficioso de «Papa Negro». Lo negro en este caso no está connotado con amenaza de especie alguna. Es un simple reconocimiento del hecho de que, como cualquier otro jesuita, el muy poderoso General de la Compañía va siempre vestido con ropas eclesiásticas negras, en contraste con las tradicionales blancas del muy poderoso Padre Santo (1).

Otro ejemplo iba a darse en esta misma reunión. Si lograban salirse con la suya, por lo menos tres de los seis cardenales reunidos ante aquella mesa con Juan Pablo II iban a dar a su Papa una lección acerca del poder romano. *Romanità* se llama esa especial modalidad del poder. Es axiomático que un Papa que espere triunfar debe poseer por lo menos dos cosas: voluntad de hierro y habilidades de *romanità*.

La *romanità* se fundamenta en un principio básico: *Cunctando regitur mundus*. Si eres capaz de estar esperando más que los demás, podrás gobernar a los demás. Los rudimentos de la *romanità* consisten en la contención en la acción y en todas las formas de expresión. Es, en cierto sentido, un poder susurrado. Se considera esencial un sentido de la oportunidad sazonado con paciencia, un temple implacable que excluya las vacilaciones de lo emocional, y una convicción casi mesiánica del éxito final. Pocos han nacido con estas dotes. Los más genuinos «romanos» que llegan a brillar deben aprenderlas a lo largo del tiempo.

A pesar de toda su fuerza de voluntad, Juan Pablo no llegó al Pontificado versado en *romanità*. Y el tiempo era el único bien de que no le permitían disponer ni la situación de Polonia ni la de Nicaragua.

En la reunión de aquel día, Su Santidad estaba sentado, con sus blancas vestiduras, a la cabecera de la mesa, como un hombre cuya energía robusta e hirviente estuviera precariamente enjaulada, apenas frenada para no estallar. A la edad de sesenta y un años, este primer

Papa polaco era una personalidad situada en ascensión rápida, que respiraba iniciativa, envuelta en un carisma personal, convertida ya en una figura habitual de los medios informativos internacionales. Con el poderío del Papado detrás de él, muchos se podrían preguntar: ¿Qué prelado de su Iglesia podrá hacerle frente?

Con *romanità* o sin ella, Karol Wojtyla es un hombre prudente. Sin duda alguna, al mirar a los seis cardenales sentados a su derecha y a su izquierda, vestidos con sus ornamentos rojos como la sangre, comprendía dónde estaba situado cada uno de ellos, no sólo en este asunto de la Compañía de Jesús, sino ante el tema de su estrategia papal global.

En la silla inmediata a la derecha del Papa se hallaba sentado *Dottrina*, el cardenal encargado de vigilar la pureza de la doctrina católica por todo el vasto y variado mundo de la Iglesia. Era un bávaro de rostro suave, sabio y nada sencillo, un teólogo de profesión que contaba con toda la confianza de los clérigos intelectuales. A los cincuenta y cinco años, tenía todo el pelo blanco y era el más joven de los presentes. Juan Pablo sabía que *Dottrina* daría siempre apoyo total a la voluntad del Papa.

Y también lo haría, estaba seguro, *Propaganda*, el cardenal responsable de la promoción del catolicismo entre los pueblos cristianos de África y Asia. *Propaganda* era un brasileño de origen italiano, de aspecto más añoso que sus colegas y de porte beatífico. Algunos decían de él que era tan benigno como una paloma y no tan astuto como una serpiente. Esto se debía probablemente a que sus colegas cardenalicios no sospechaban nunca por dónde iba a salir. A pesar de lo directo y simple de su estilo, *Propaganda* era conocido por la desconcertante puntería con que lanzaba sus granadas en las discusiones.

El último aliado del Papa que había aquel día en la sala de conferencias, era *Clero*, el cardenal que presidía la Congregación del Clero, oficina encargada de todos los clérigos católicos diocesanos.

De los tres cardenales restantes, uno no tenía que pronunciarse necesariamente contra el Papa; pero tampoco estaría con certeza a su lado. *Vescovi*, el cardenal que supervisa a todos los obispos católicos, es un maestro de *romanità*. Con papada poderosa, astuto, joven dentro de sus sesenta y ocho años, *Vescovi* había estado a punto de ser elegido Papa. Sabía cómo pedir precio por su ayuda. Podía echar el peso que tenía en favor del Papa, si lograba imponer su criterio en otros temas.

Religiosi, en calidad de supervisor vaticano de todas las órdenes religiosas de hombres y mujeres, era un argentino de estirpe italiana, que sin duda se opondría a Juan Pablo. Era íntimo de gentes situadas en lugares importantes a quienes disgustaba cualquier Papa que zarandease su barca, y también estaba conectado con personas situadas en posiciones secretas que no deseaban ningún éxito para el Papado en general y aborrecían a este Papa en particular. Desde su cabello cuidadosamente arreglado hasta sus puños franceses inmaculados, cerrados con lujosos

y refinados gemelos de oro, *Religiosi* tenía el aspecto de un hombre dedicado a un *toilette* aséptica.

El hombre más poderoso de aquella mesa, después del Pontífice, era *Stato*, el cardenal secretario de Estado del Vaticano. *Stato* constituía el antagonista del Papa en todo. Lo que tenía Juan Pablo de robusto y atlético, lo tenía *Stato* de diminuto, era un italiano del Norte, con gafas y mejillas hundidas. Estaba tan escuálido que el apodo que se le dedicaba a sus espaldas era «calavera». Su piel pálida parecía carecer de sangre, y en contraste con lo rojo de sus labios y orejas daba la impresión de que, durante sus treinta y siete años de diplomacia vaticana, había estado enfrentándose a un viento glacial constante.

Stato era el único de su generación que había alcanzado una cierta intimidad y acceso con los dirigentes de la URSS y de los países satélites de los soviéticos. Semejantes a su físico parecían ser sus conexiones con los soviéticos: pequeñas y exangües comparadas con las negociaciones eslavas que este Papa había establecido como propias. Pero el hábil uso de la *romanità* puede transformar los caminos menudos en grandes vías de beneficios. Y en cualquier caso, según la opinión de *Stato*, no faltaba mucho para la crisis del reinado de este Papa. *Cunctando regitur mundus.*

Es interesante observar que esta reunión no había sido solicitada por el Papa, sino por uno o dos de los cardenales presentes, con ánimo de contar con lo que, dentro de los matices delicados de la *romanità*, se llamarían «clarificaciones» acerca de los planes del Pontífice para con los jesuitas.

Y tanto fue así que incluso cuando el Papa Blanco abrió la sesión con una declaración «clarificadora» de diez minutos, el Papa Negro, Pedro Arrupe, parecía estar presente en realidad, como un invisible octavo participante sentado a la mesa. Aquel vasco de setenta y tres años, de cuerpo flaco, nariz ganchuda, era conocido personal de cada uno de los siete hombres presentes. Ninguno de ellos lo quería. Algunos lo valoraban como aliado sumamente útil y otros lo detestaban como enemigo en exceso peligroso. Su Santidad había aprendido a tenerle miedo.

Al explicar su criterio acerca de la Compañía de Jesús, Juan Pablo centró sus observaciones principalmente en los epígrafes de fidelidad al Papado y propagación de la doctrina católica auténtica.

Cuando el Papa hubo terminado, *Religiosi* expresó sus propios puntos de vista. Fiel a su estilo, su punto de vista era antagónico al del Pontífice. Después de todo, lo que el Padre Santo consideraba defectos de los jesuitas podía encontrarse en muchas otras órdenes religiosas de hombres y mujeres: franciscanos, carmelitas, dominicos, padres y madres de Maryknoll, padres columbanos irlandeses, y así sucesivamente. Y las mismas faltas era fácil hallarlas también en los obispos de Latinoamérica y en suma por doquier dentro de toda la Iglesia.

Para ilustrar esta segunda tesis, *Religiosi* citó dos de los ejemplos

más evidentes. El anterior obispo de Cuernavaca, México, Méndez Arceo, comenzaba sus sermones del domingo saludando con el puño en alto de la Internacional Comunista y gritaba «¡Soy marxista!». Y su venerable colega el cardenal Evaristo Arns, de São Paulo, Brasil, aprovechaba todas las oportunidades para flagelar al capitalismo rígido y aplaudir la idea de una redistribución de la riqueza a fin de aliviar la pobreza endémica. ¿Y qué se diría de esos obispos franceses que insistían en colocar el día del nacimiento de Marx en el calendario litúrgico oficial para celebrarlo junto con los nacimientos y defunciones de los santos y los mártires de la Iglesia? ¿Y qué decir del modo en que los obispos canadienses hacían uso del análisis marxista de la lucha de clases cuando estudiaban la cuestión social?

Religiosi estaba seguro de que su venerable colega, *Vescovi*, que estaba sentado a su lado en la mesa, y que tenía a su cargo a todos los obispos, podría aseverar lo que él estaba diciendo.

Acaso le había parecido a *Religiosi* que *Vescovi* no había decidido todavía qué bando de la discusión le ofrecía más ventaja; pero era una lectura equivocada.

Éste tenía sus propias razones para no ayudar a *Religiosi*; buenas razones. Después de *Stato*, *Vescovi* podía ser estimado como el cardenal más poderoso en la curia vaticana. Estaba a cargo de la Congregación de Obispos y podía, si lo deseaba, tener mano decisiva en el nombramiento de obispos en todas partes, excepto en tierras de misión. En éstas, era *Propaganda* quien poseía la voz decisiva. Pero *Vescovi* ocupaba también el cargo de presidente de la Comisión Pontificia para América Latina, posición desde la cual ejercía enorme influencia. Era harto sabido que *Vescovi* compartía una doble convicción con Juan Pablo: que América Latina debía ser salvada del marxismo y que había poca diferencia entre los marxistas profesos del país y la masa de curas y monjas jesuitas, dominicanos, franciscanos y de Maryknoll. «Lo que ocurra en Latinoamérica —había dicho *Vescovi* dos años antes—, hablando humanamente, determinará el destino de la Iglesia en el siglo próximo.»

No, *Vescovi* no aceptaría la implícita invitación de *Religiosi*. La mayoría de los obispos inclinados a la izquierda que había en América Latina habían sido nombrados antes de que *Vescovi* pusiera las manos en los controles de los nombramientos episcopales. Ahora, *Vescovi* permanecía silencioso.

No importaba. *Religiosi* estaba completamente dispuesto a defender que los jesuitas estaban actuando en completa obediencia a los obispos de la Iglesia, los cuales, como él no necesitaba recordar a los presentes, eran los sucesores de los doce apóstoles. El Concilio Vaticano II había subrayado el cometido del Colegio Episcopal en el gobierno de la Iglesia y la guía de su pueblo. El problema auténtico, según el criterio de *Religiosi*, no estribaba en los jesuitas. Ni tampoco en los obispos, los cuales estaban en campaña rigiendo sus diócesis como apóstoles y luchando

con las complicaciones de cada lugar. Para *Religiosi* el problema verdadero consistía en el vacío que separaba a los tres mil quinientos sesenta y siete miembros del Colegio de Obispos y la Santa Sede. *Religiosi* evitó toda mención directa de la persona de Juan Pablo II; pero nadie experimentó la menor duda acerca de lo que quería decir.

Según su análisis, concluyó *Religiosi*, tanto el gobierno como la autoridad magistral de la Iglesia deberían ser normal y regularmente compartidos entre el Pontífice y el Colegio de Obispos. Acaso Su Santidad permitiría que la reunión pasase a versar sobre esto, sobre el verdadero problema: la falta de cohesión, de hecho, la disensión y falta de unidad, que existía entre la Santa Sede y los obispos. Pero en cualquier caso, los jesuitas no debían ser convertidos en chivos expiatorios de otros que eran culpables de faltas más graves, porque asumían responsabilidades mayores que los jesuitas en la Iglesia universal.

Por franca que fuese la posición de *Religiosi*, y por esencialmente contradictoria a la del Pontífice que se mostrara, fue expresada en términos compatibles con la *romanità*. No hubo ademanes. No se alzaron los dedos. No se levantó la voz.

Así ocurrió también con la reacción de los otros seis. Ningún movimiento de incomodidad traicionó emoción alguna, ni un ponerse rígido en la silla, ni una aspiración profunda para llenar de aire los pulmones, ni morderse los labios, ni el fruncimiento de una ceja. En el peor caso, podía alzarse un ojo para dirigir una mirada rápida a quien hablaba, o bien a un amigo o a un enemigo.

Y ciertamente, tampoco había disputa alguna por tomar la palabra. En reuniones como éstas, quien preside es la *romanità*, la cual, en aquella conferencia, dirigió su dedo invisible a *Dottrina*, el teólogo profesional que se hallaba a la derecha del Papa en todos los sentidos, comprendiendo su posición como vigilante de la pureza en la doctrina católica.

Dottrina deseaba recordar a sus venerables colegas las palabras del Concilio Vaticano II al describir el Colegio Episcopal. Citó el documento de dicho concilio en la materia: el Colegio Episcopal debe «ser entendido siempre y necesariamente junto con su cabeza que, dentro del Colegio mantiene íntegro su cargo como pastor supremo de la Iglesia Universal como Vicario de Cristo».

En otras palabras, *Dottrina* hizo hincapié en el punto de que era una falsa distinción hablar, como había hecho su venerable colega, del Colegio Episcopal como distinto y separado del Romano Pontífice. Más bien, lo que sucedía era que, sin el Romano Pontífice, no existía el Colegio Episcopal. Por el contrario, la única distinción real que podría hacerse sería entre el Papa a solas y el Colegio Episcopal, el cual incluía necesariamente al Romano Pontífice, a quien cabía actuar a solas. El Colegio no podía actuar sin el Papa. Por consiguiente, los obispos que tuvieran diferencias con el Romano Pontífice, y su venerable colega les acababa

de asegurar que eran muchos, tenían diferencias con el Colegio Episcopal. *Dottrina* estaba seguro de que *Vescovi* haría lo que le correspondía, porque era obligación suya, después de todo, para meterles en cintura y ponerlos en orden.

Eran una parada y una estocada tan hermosas en el juego de la *romanità* como no se habían visto en bastante tiempo. Pero no hubo sonrisa de triunfo ni mueca de derrota al marcar el punto. Y en verdad que *Dottrina* no había terminado todavía.

Por lo que afectaba a los jesuitas, continuó, el caso era cualitativamente diferente del de los obispos. El Colegio de Obispos ha sido instituido por Dios. Los jesuitas han sido establecidos por el Papa. A éste deben su existencia y su fidelidad. Ahora se hallan en una situación de revuelta, según Su Santidad. Tal como les había creado un Papa, otro Papa podía imponerle reglas o, si fuere preciso, acabar con ellos. Y dichas reglas o esta terminación respecto a los jesuitas eran el asunto propio de aquella sesión.

El desafío de *Religiosi* a Su Santidad para sacar de la pista a la reunión y soslayar el problema de los jesuitas, había sido amputado de forma quirúrgica.

No obstante, sin apenas intervalo en la discusión, *Stato* tomó el garrote en sus manos. Su planteamiento fue mucho más indirecto que el de *Religiosi*. *Stato* recordó a sus venerables colegas que había estado acompañando al presente Papa en las dos entrevistas de Su Santidad con el negociador soviético Anatoli Adamshin, la más reciente de las cuales había tenido lugar en aquel mismo año de 1981. Su Santidad había dado garantías a los soviéticos de que ni una palabra ni una acción del Papa, de la jerarquía polaca o de los dirigentes de Solidaridad, violaría el pacto Moscú-Vaticano de 1962.

Stato no necesitaba explicar a sus oyentes que, a finales de la primavera de 1962, un cierto cardenal Eugene Tisserant había sido enviado por el Papa Juan XXIII a reunirse con un prelado ruso, un Metropolita Nikodim, que representaba al Politburó soviético de Nikita Kruschev. El Papa Juan deseaba ardientemente saber si el gobierno soviético autorizaría a dos miembros de la Iglesia ortodoxa rusa a asistir al Concilio Vaticano II que debía abrirse en el próximo mes de octubre. La reunión entre Tisserant y Nikodim se celebró en la residencia oficial de Paul Joseph Schmitt, a la sazón obispo de Metz, Francia. Allí Nikodim dio la respuesta soviética. Su gobierno estaba conforme en tanto que el Papa garantizase dos cosas: que de ese Concilio no resultaría ninguna condena al comunismo soviético o al marxismo, y que la Santa Sede convertiría en norma para el futuro abstenerse en absoluto de esta condena oficial.

Nikodim obtuvo sus garantías. Más adelante, el asunto fue instrumentado por cuenta del Papa Juan por el cardenal jesuita Agustín Bea, hasta que se concluyó en Moscú el acuerdo final y fue cumplimentado

en Roma, dentro de aquel Concilio Vaticano así como en la política de la Santa Sede durante los casi dos decenios siguientes.

Stato dijo que sólo tenía dos preguntas que hacer. El Concilio Vaticano y los dos Papas sucesivos a Juan XXIII habían respetado este acuerdo. ¿Su Santidad respetaría también esa garantía? ¿La respetarían la jerarquía polaca y los dirigentes de Solidaridad?

La pregunta que *Stato* no formuló era tan clara para todo el mundo a aquellas alturas que no tuvo necesidad de expresarla con palabras: ¿Cómo podía el Papa Juan Pablo II incriminar a los jesuitas por su apoyo a los pensadores marxistas y a las guerrillas comunistas en Latinoamérica sin condenar explícitamente al marxismo soviético y a sus delegaciones comunistas? En otras palabras, ¿cómo podía, sin violar no sólo el pacto de Metz, sino su propia promesa a Adamshin de que «Metz», como era designado generalmente aquel acuerdo poco conocido, sería respetado durante su pontificado?

El mensaje de *Stato*, por ende, estaba claro. Él sabía, tan bien como cualquier otro, que el apartamiento jesuita de la doctrina católica podía ser reprobado en términos que no violasen pacto ni acuerdo alguno. Pero quería proteger a sus jesuitas. ¿Daría la batalla Su Santidad sobre este punto? ¿O se inclinaría hacia un compromiso?

Con la probable esperanza de lo segundo, *Stato* continuó señalando que el Padre General Arrupe acababa de publicar un artículo que demostraba que ningún católico, y mucho menos un jesuita, podía apoyarse en el análisis marxista de la sociedad y la historia humanas para decidir a qué bando sumarse dentro de la «lucha de clases». El cardenal secretario no señaló que Arrupe había esperado más de tres meses, desde el 30 de diciembre de 1980 hasta el 4 de abril para publicarlo, ni que la táctica seguida parecía indicar que Arrupe había sido avisado sobre la cuestión que sería considerada en aquella reunión reservadísima.

La defensa por *Stato* de los jesuitas había terminado. Lo que hizo a continuación fue indicar tanto su voluntad como su aptitud para transportar este combate a propósito de la Compañía de Jesús directamente al terreno de la estrategia papal. Para elevar las apuestas, en otras palabras.

Stato recordó a todos los presentes que su posición como secretario de Estado de Su Santidad le obligaba a mantener relaciones cordiales, aunque extraoficiales, con los gobiernos de la URSS y del bloque oriental. Ciertamente que, en el mejor de los casos, se trataba de relaciones tenues. Pero esto era mucho mejor que la situación de otros gobiernos en relación con la hermandad socialista soviética. Para seguir manteniendo dichas relaciones, él tendría que distanciarse de cualquier declaración de la Santa Sede que contrariase a aquella familia. La advertencia de *Stato*, su amenaza de dimisión y su abierta oposición eran claras, y los demás sabían que el Papa Juan Pablo tenía motivos para no querer provocar una dimisión o una destitución de *Stato*, quien aseguró a Su

Santidad y a sus venerables hermanos que no había nadie indispensable en la viña del Señor y que la decisión última correspondía al Padre Santo. Sin embargo, *Stato* y su oficina habían sido hasta el momento singularmente útiles en la orientación y fomento de Solidaridad, en *todos* los aspectos de aquel difícil asunto, tanto en lo político como en lo material.

Personalidades de la talla de las presentes conocían la actuación de *Stato* en la canalización de fondos del Banco Vaticano mediante conductos neutrales, compañías holding de propiedad del Vaticano o de extranjeros, por ejemplo, y entidades financieras foráneas en las cuales el Vaticano poseía control dominante, hacia las cajas de Solidaridad, constantemente exhaustas. La posición de *Stato* en el Vaticano le convertía en un miembro fundamental de la PECA, la Prefectura de Asuntos Económicos del Vaticano, la cual adopta todas las decisiones importantes referentes al movimiento de fondos. Juan Pablo II, como la mayoría de los Papas, no está familiarizado con la intrincada red de entidades financieras extranjeras y compañías holding en que se ramifica el Banco Vaticano. Hablando estrictamente, *Stato* podía vetar cualquier envío sub-rosa de fondos. A pesar de ello, si salían adelante los planes del Pontífice, sería precisa para Solidaridad una gran cantidad de dinero adicional, no su reducción.

Stato sólo tenía que añadir un comentario más. Su cooperación con el Santo Padre durante el año anterior, en la cuestión de dinero, había traído consigo un elemento peligroso. El Gobierno italiano estaba prosiguiendo su investigación sobre el escándalo que había estallado en el Banco Ambrosiano de Milán, expandiendo ondas de choque en todo el mundo financiero internacional. Para bien o para mal, el Banco Ambrosiano y su director, Roberto Calvi, el cual había sido implicado en el escándalo, estuvieron asociados con aquel importantísimo suministro de fondos a Solidaridad.

Por supuesto, la Secretaría tenía confianza en que todo acabaría bien para la reputación de la Santa Sede y los esfuerzos de Su Santidad en favor de su amada Polonia. Nadie podía dudar de su devoción por los más altos intereses tanto de la Santa Sede como del Padre Santo. Dentro de tal espíritu había efectuado sus anteriores comentarios acerca de los jesuitas.

Incluso la *romanità* pasó un mal rato digiriendo la pesada masa de amenazas políticas y financieras que *Stato* había decidido lanzar hacia el Pontífice, a través de la mesa.

Para *Propaganda*, con aquella convincente y sencilla forma directa de expresarse, semejaba que el momento fuese propicio para un cambio. Parecía haber llegado la hora, dijo con ingenuidad que desarmaba, de debatir un tema que él podía entender mejor que las complicaciones de la política de la Europa oriental o de la relación de los jesuitas con los marxistas. Era el turno de debatir lo que estaba ocurriendo en aquella

parte de la Iglesia confiada a su cuidado, los territorios de misión en África y Asia.

Propaganda tenía preparado un informe; un ejemplar del cual figuraba en las carpetas de damasco rojo, y había sido leído atentamente por cada uno de los presentes antes de la reunión. Aquel informe, que él resumió rápidamente, expresaba con penosa minuciosidad cuán lejos habían llegado los misioneros jesuitas que trabajaban en la India en la adulteración de la doctrina cristiana. El resumen de *Propaganda* sólo se refería a la deformación del significado del sacerdocio, del bautismo, del Sacramento de la Eucaristía y de la primacía y autoridad del Padre Santo en la Iglesia, que había en las enseñanzas de aquellos jesuitas. Luego habló de la disolución de las verdades básicas de la Iglesia acerca de la inmortalidad, el cielo y el infierno, el valor de la plegaria, la mortificación y la penitencia; el significado de la misa y de la salvación, hasta que estas cosas adquirían formas irreconocibles.

Propaganda estuvo tanto más arrasador en sus observaciones cuanto que no parecía tener ninguna cuestión personal que esgrimir. Simplemente hacía una pregunta: ¿Por qué? ¿Por qué los jesuitas habían adulterado y deformado incluso las creencias cristianas más entrañables? Él estaba informado de que los propios jesuitas hablaban de «inculturización» y de «indigenización». Pero el resultado era una descristianización organizada y constantemente progresiva de lo que había sido otrora en la India una floreciente población católica de unos tres millones de personas.

Propaganda contestó a su propia pregunta en el mismo tono sereno en que la había formulado. Los jesuitas de la India se habían convertido en lo que se habían convertido, porque ellos y sus superiores romanos habían continuado siguiendo las enseñanzas del padre jesuita Pierre Teilhard de Chardin. De Chardin había sido la niña de los ojos de los intelectuales jesuitas, en realidad, durante casi cuarenta años, a pesar de la condena en 1960, por parte de la Santa Sede, de su persona y sus escritos. Dichos escritos, como recordó *Propaganda* a sus venerables colegas, con las mismas palabras de la condena oficial, «abundan en ambigüedades, incluso en graves errores, de modo que agravian a la doctrina católica». Poco podía sorprender, por tanto, según se le alcanzaba a *Propaganda*, que si los jesuitas perseveraban en seguir la estrella de Chardin, estuvieran enfrentados con el bienestar de la Iglesia.

En suma, *Propaganda* convino tanto con la condena en 1960 del jesuita Chardin como con la incriminación del Santo Padre contra la Compañía en conjunto, en 1981.

Al principio, parecía que *Clero* redujese su aportación a abundar en la relación establecida por *Propaganda* entre la obra de Teilhard de Chardin y la actividad actual de los jesuitas. En tono que daba la impresión de que no se proponía otra cosa que hacer avanzar el planteamiento un poquito más, dijo que ¿cómo podía ser que las facultades

jesuitas de filosofía y teología en el Centro Sèvres de París, estaban organizando una celebración para el próximo 13 de junio a fin de celebrar el centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin? De acuerdo a la información que poseía *Clero*, lo estaban haciendo con la bendición de los Institutos Pontificios en Roma y la aprobación de la Secretaría de Estado y del Padre General de los jesuitas.

La sugerencia de *Clero* era la de que todos los involucrados lo harían mejor ofreciendo misas por el alma de Chardin, antes que tratar de resolver su pensamiento ambiguo, y actuar sobre sus vagas y peligrosas teorías. La sugerencia de Su Santidad era más directa. El Pontífice estaba seguro de que *Stato* comunicaría al Padre Arrupe la desaprobación de la Santa Sede de la celebración prevista.

Clero tenía una o dos preguntas más, como se vio después. Allí estaba la cuestión de un devastador informe recibido en el Vaticano un año y medio antes, en octubre de 1979. Su venerable hermano cardenal Vicente Scherer de Porto Alegre, Brasil, había escrito extensamente sobre el jesuita *Colegio Anchieta* de esa misma ciudad. Según Scherer, se utilizaron manuales marxistas en las aulas, los principios marxistas eran inculcados en los estudiantes, los sacramentos de la confesión y la comunión eran ridiculizados por ser considerados como anacrónicos. ¿Qué había sucedido, quería saber el intrigado *Clero*, con aquel informe? El Colegio jesuita había seguido su camino tranquilamente. ¿Por qué el Padre General Arrupe no había corregido esos graves errores?

Y así continuó *Clero* hablando intrigado y en voz alta sobre determinados asuntos: ahí está el extraño caso del jesuita Padre Caprile, quien escribiera en la revista oficial de los jesuitas, *Civiltà Cattolica*, publicada en Roma. En discusión, según Caprile, estaba la prohibición católico romana, bajo pena de excomunión, en contra de que un católico pertenezca a la masonería. La excomunión era letra muerta, escribió Caprile en su artículo, y la masonería esta abierta a cualquier católico. Ese fue un intento flagrante de socavar las propias decisiones del Papa acerca de la moralidad. ¿Cómo fue que Caprile pudo publicar algo así, y mucho menos con tanta impunidad y con la bendición de su Padre General?

Ambas demostraciones de perplejidad de *Clero* iban dirigidas específicamente a *Stato*. La alianza entre el cardenal secretario y *Civiltà Cattolica* era bien conocida. Y era bien sabido que *Stato* se había apropiado del informe condenatorio del Cardenal Scherer y lo había enterrado en un archivo muerto.

Dottrina encontró aquel momento apropiado para atar algunos cabos. No era sólo en Roma y en América Latina y la India donde tales cosas extrañas estaban sucediendo, y siempre con los jesuitas en su centro. Había páginas de documentación en los portafolios de damasco rojo al frente de sus Eminencias, acerca de jesuitas enseñando, predicando y actuando consistentemente de una manera que no sólo se apartaba, sino que contradecía, la enseñanza doctrinal de la Iglesia, así como la opinión explícita de Su

Santidad en las cuestiones más vitales.

Él podía, propuso *Dottrina*, señalar en las páginas de aquellos informes, una docena de nombres de prominentes jesuitas europeos, incluso más de dos docenas de jesuitas estadounidenses, al menos veinticinco de América Latina, y aproximadamente otra docena de cada país como la India, Japón, Filipinas, Irlanda e Inglaterra. Entre todos ellos, hasta donde *Dottrina* podía ver, la única amenaza común era su insistencia en la necesidad de apoyar la «lucha de clases». Si eso no era marxismo, entonces *Dottrina* no entendía el significado del término. Y si un fenómeno tan extendido, no tenía la sanción oficial tanto del Padre General Arrupe como de los otros superiores jesuitas, entonces *Dottrina* no entendía el mecanismo interno de la Orden de los Jesuitas.

Por su parte, concluyó *Dottrina*, toda la situación ya había ido demasiado lejos. El Padre Santo debe actuar con decisión. Ahora.

Religiosi hizo un segundo intento de influir en el resultado de la discusión a favor de los jesuitas. Estaba seguro de que lo que había era un profundo malentendido. El Padre Arrupe había reconocido abiertamente que la Compañía de Jesús había cambiado desde el Concilio Vaticano II. Y también había dado una buena razón para ese cambio: La iglesia misma había cambiado. Desde el Concilio, los católicos se habían dado cuenta de que la Iglesia es «el pueblo de Dios», no un cuerpo jerárquico. El Papa Pablo VI había hecho de esta nueva visión de la Iglesia, esta nueva eclesiología, la suya propia. Los teólogos y obispos habían adoptado con entusiasmo este nuevo punto de vista. Los jesuitas, como los obispos, estaban simplemente escuchando la voz de «el pueblo de Dios.» Sus enemigos, por supuesto, los acusaron de ser marxistas; pero en realidad, eran campeones de la nueva concepción de «Iglesia».

Religiosi se daba cuenta, le aseguró al Padre Santo, que en zonas aisladas de la Iglesia, como Polonia, este aire fresco de ideas católicas respecto de lo que la Iglesia era realmente, aún no había penetrado. Pero sólo sería cuestión de tiempo. Su Santidad había sido un activo participante en el Concilio Vaticano II; de la misma manera que *Dottrina*, *Clero* y *Vescovi*. Ellos habían aceptado este nuevo concepto de Iglesia. ¿Cómo entonces, podrían los jesuitas ser culpados por seguir adelante con la idea? Sólo sus enemigos, *Religiosi* repitió el punto anterior para dar énfasis, tomarían el interés de los jesuitas por «el pueblo de Dios», como una aceptación de la marxista «lucha de las clases sociales.»

Al invocar nuevamente el Concilio Vaticano II, *Religiosi* se había puesto de regreso en la arena donde *Dottrina* era un experto.

Dottrina agradeció a su venerable hermano por aclarar esta idea clave que impulsa la Compañía de Jesús del Padre Arrupe. La dificultad radicaba, sin embargo, en que los jesuitas y muchos obispos aparentemente habían olvidado lo que el Concilio Vaticano II había dicho acerca de «el Pueblo de Dios»; a saber, que este «Pueblo» debía ser dirigido y guiado no por sus propios instintos o por la teoría social de Marx o de cualquier otra persona.

Iba a ser dirigido por la doctrina y la ley moral del Romano Pontífice y de los obispos en comunión con aquel Pontífice. Los jesuitas habían olvidado esto, y algo se tenía que hacer respecto de tan grave omisión.

Fue nuevamente *Stato* quien intervino en el duelo entre *Dottrina* y *Religiosi.* Y nuevamente les recordó a todos los presentes que él había subido las apuestas en el asunto de la decisión que se habría de tomar sobre los jesuitas.

Sí, concordó el Secretario, algo se tenía que hacer respecto a la situación. *Toda* la situación. Era toda la situación de la Iglesia la que Su Santidad estaba tratando de mejorar a través de sus viajes apostólicos y su experimento polaco con Solidaridad. Sin embargo, allí estaba aquel asunto del Pacto Moscú-Vaticano de 1962. Y tal vez lo mejor era señalar que incluso ese pacto de 1962, no era más que una renovación de un acuerdo anterior entre la Santa Sede y Moscú.

Stato se refería, prosiguió, a las conversaciones celebradas en 1942, en el reinado del Papa Pío XII. Fue en ese año que monseñor Giovanni Battista Montini del Vaticano, quien más tarde sucedería al papado como Pablo VI, quien habló directamente con el representante de Joseph Stalin. Esas conversaciones estaban dirigidas a atenuar las constantes y violentas denuncias de Pío XII en contra del dictador soviético y el marxismo. El mismo *Stato* había estado al tanto de esas conversaciones. Él también había estado al tanto de las conversaciones entre Montini y el líder del Partido Comunista Italiano, Palmiro Togliatti, en 1944.

Si alguno de sus venerables colegas en la mesa lo quisiera, *Stato* ofreció suministrar informes sobre el asunto, de la Oficina Aliada de Servicios Estratégicos, comenzando, como recordó, con el Informe OSS JR-1022 del 28 de agosto de 1944. *Stato* había comprobado, obviamente, sus referencias en detalle antes de venir a la reunión, al parecer esperando exactamente la oposición que se había organizado en su contra.

El Papa Juan Pablo parecía estar muy serio por la información de *Stato.* ¿Estaba Su Santidad Pío XII, consciente de estas conversaciones y acuerdos en aquel momento?'

No, admitió *Stato.* Pero lo cierto es que todo el mundo tiene que lidiar con feas realidades. Los subordinados a veces tienen que actuar sin el conocimiento de sus superiores con el fin de ayudar a sus superiores a alcanzar sus objetivos. Ahora, era claro que el conocimiento de los pactos de 1942, 1944 y 1962 entre Moscú y el Vaticano eran asuntos internos de la Santa Sede. Del mismo modo que las conversaciones y los acuerdos privados de Su Santidad en el momento actual con la administración estadounidense son internos y privados de Su Santidad y la Santa Sede.

Sólo así, entonces, los esfuerzos de los jesuitas debían hacer frente a las realidades sociales y políticas. Ellos no deben ser satirizados como marxistas. Eran parte del fermento en la Iglesia. Y una muy valiosa parte de la misma.

Indirectamente, una vez más, y sin crítica personal de Juan Pablo, *Stato*

había expuesto su punto. A los ojos de muchos, tratar con los americanos era tan malo o peor que tratar con los marxistas soviéticos. Todo el mundo hace lo que mejor le parece, según las circunstancias. Los jesuitas estaban tratando con situaciones en las que el comunismo ya estaba muy extendido. Tal vez sus métodos eran tan aceptables como cualquier otro.

Stato se apresuró a añadir, sin embargo, que los abusos deben ser corregidos. Ciertamente, el Padre Arrupe y los otros líderes jesuitas pondrían su casa en mejor orden cuando se reúnan en Roma para la próxima Congregación General. Intensos preparativos ya estaban en marcha. Por medio de una espera paciente, en opinión de *Stato*, todo el asunto podría ser regulado y puesto en orden. Lo último que necesitaba, de hecho, era aún más división e interferencia.

Stato había, en efecto, repetido su oferta de compromiso y revivido su amenaza.

Tal posibilidad dual, la carne perfecta para *Vescovi*, atrajo finalmente a aquel cardenal dentro de la discusión. Su único motivo era el de proyectar una buena imagen como colega. Después de todo, si al presente se efectúa la completa supresión de los jesuitas, se crearían una serie de intolerables fisuras en colegios, seminarios, misiones, universidades, institutos. Muchos obispos afrontarían severos problemas de recursos humanos. Y sería victimizar a los muchos y excelentes jesuitas que fielmente perseveran en sus solitarios puestos, y los muchos más que aún se destacan como defensores públicos del Papa y de la Iglesia. Lo que Su Santidad necesitaba era una reforma de los jesuitas. Y seguramente, como *Stato* había dicho, sería mejor dejar que las cosas sigan un curso constitucional. Dejen a los jesuitas reunirse para su Congregación General. Una vez que los líderes estén reunidos en Roma, Su Santidad tendría los medios jurídicos para intervenir, y para conseguir que legislen en pos de una reforma. Si es necesario, el Padre Arrupe podría ser retirado. Como *Stato* había dicho, con paciencia, todo se podría poner en orden.

Dottrina estaba muy poco satisfecho con la mediación de *Vescovi*. El Papa Pablo VI, señaló *Dottrina*, cuyo nombre ha sido invocado varias veces en este debate para justificar a los jesuitas, había intentado en dos ocasiones reformar a los jesuitas por los mismos medios que *Vescovi* y *Stato* sugirieron. Y en dos ocasiones estos medios habían fracasado. La situación exigía una acción más significativa.

¿Qué, *Stato* quería saber, consideraba *Dottrina* como «una acción más significativa»?

Dottrina expuso su sugerencia claramente: una acción en dos etapas. En primer lugar, aceptar la «renuncia» del Padre Arrupe. En segundo lugar, designar a un supervisor papal para supervisar la preparación de una verdaderamente efectiva reforma de los jesuitas en la próxima Congregación General.

Como suele ser el caso en este tipo de reuniones, se había alcanzado el punto en el que todas las partes reconocen que lo mejor que cada uno

podría hacer sería aceptar la victoria parcial. *Dottrina* había comenzado con la esperanza de una supresión total de la Compañía. *Stato* había argumentado a favor de una política de no intervención o *laissez-faire*. La acción en dos etapas sugerida por *Dottrina* era el mejor arreglo para ambas posiciones. Era lo máximo que cualquiera de los dos adversarios podía esperar obtener en aquel momento.

Se hizo silencio. El Papa Juan Pablo miró brevemente a cada uno de los cardenales. Cada uno asintió con la cabeza. El Secretario de Estado era el único a quien el Papa miró directamente por un periodo más largo de tiempo.

Su Santidad tenía sólo una observación cuando finalmente se puso de pie para salir de la sala de conferencias. «Bueno, le tomó a mis cardenales ocho votaciones para elegirme Papa. ¡Es así, pues!»

Nadie sabía qué hacer con el comentario. ¿Fue humor irónico de algún tipo? ¿O una alusión respecto a su actual figura papal? ¿O una advertencia de que podía reunir suficiente apoyo entre los cardenales para eludir a *Stato* y a cualquier otro en la cuestión de los jesuitas? A pesar de todas sus deliberaciones y toda su *romanità*, este Papa que había, como cierta vez él mismo lo dijera, «venido de un país muy lejano», en donde estaba acostumbrado a esquivar los golpes en el duelo que sostenía con el dragón marxista; conseguiría terminar la reunión con una inquietante nota de incertidumbre para sus cardenales de Estado.

Sin embargo, de una cosa si que estaban todos seguros. Muy pronto, el Padre General Pedro Arrupe recibiría una descripción, golpe a golpe, de la reunión. Él sabría todo lo que se había dicho. Él sabría que este Padre Santo no era ni un Pablo VI cuya debilidad le hizo acomodadizo, ni un Juan XXIII cuyas visionarias esperanzas lo cegaron de las maquinaciones de sus subordinados. Él sabría que, por el momento, un ataque frontal en contra de la Compañía había sido temporalmente neutralizado, no por amor a Arrupe o por estima a la Compañía, sino porque convenía a las políticas del actual Secretario de Estado y a las ambiciones personales de *Religiosi* y *Vescovi*.

Ataque frontal o no, sin embargo, Arrupe, el Papa Negro, era tan realista como Wojtyla, el Papa Blanco. Sólo sería cuestión de tiempo antes de que el Padre Santo avanzase en el asunto de la Compañía de Jesús, para reformarla de arriba a abajo, o para poner fin a su existencia, posiblemente para siempre. En cualquier caso, esta vez Arrupe, quien se aferró obstinadamente a su convicción de que él y sus jesuitas sabían mejor que el Vicario al que servía, que era lo mejor para la Iglesia de Dios; tendría que irse.

El palco Romano parecía listo para una batalla de titanes. Sin embargo, acontecimientos imprevisibles y decisivos sacudieron aquel palco, y bailaron una loca danza de ironías y tragedias.

El 13 de mayo de 1981, tres semanas después de que aquella conferen-

cia papal privada, Juan Pablo II fue alcanzado por dos balas de una pistola Browning semiautomática a manos del asesino profesional Mehmet Ali Agča. Por error, como se explica más adelante, el Pontífice fue trasladado de urgencia al hospital romano de Gemelli y no a la unidad hospitalaria especializada, organizada exclusivamente para el uso papal. Se le dio la sangre del banco de sangre público; la provisión de sangre privada, mantenida a disposición, nunca fue utilizada.

En rápida sucesión, el Papa Juan Pablo se sometió a dos operaciones importantes y sufrió las consecuencias de la transfusión de sangre contaminada; contrajo un caso grave de hepatitis. En el apogeo de la crisis del Pontífice, el 28 de mayo, el cardenal Wyszynski de Varsovia murió. Wyszynski era el mejor amigo de Juan Pablo II, y había forjado su carrera.

Cuando el Santo Padre recibió los disparos, *Stato*, en visita oficial a los Estados Unidos en ese momento, se apresuró a volver a casa a fin de tomar el control de la Santa Sede como Secretario de Estado Vaticano. En aquellos días agitados y cargados de sospecha, de mayo y junio de 1981, no había certeza médica de que el Pontífice saliera adelante. Y como se vio después, serían necesarios casi seis meses para que el Santo Padre volviera a lo que podría considerarse como su plena actividad. En retrospectiva, muchos se ven obligados a concluir que había personas, incluyendo a *Stato* y Arrupe, las cuales consideraban que el control por parte de Juan Pablo de los asuntos papales se había perdido de una vez y para siempre. No esperaban que se recuperase para volver a tomar las riendas. Esa es la lectura más obvia del comportamiento de *Stato* y de Arrupe en el período inmediatamente posterior a los disparos del 13 de mayo.

Uno de los primeros actos públicos de *Stato* a su regreso, fue una violación directa de la voluntad de Juan Pablo expresada en la reunión papal: Envió un mensaje de magna felicitación al arzobispo Paul Poupard, presidente del *Secretariado para los no Creyentes*, elogiando la obra y el pensamiento del padre Teilhard, cuyo centenario estaba celebrando el *Institut Catholique* de París. El mensaje de *Stato* elogiaba «el asombroso eco de su [la de *de Chardin*] investigación, acorde con la brillantez de su pensamiento», todo lo cual «ha dejado una huella duradera en su época.»

Era una enorme metedura de pata de desproporcionada arrogancia. Y aunque *Stato* fechó el mensaje como del 12 de mayo, un día antes de que Juan Pablo fuese baleado, es evidente que este fue escrito y enviado después del evento.

Arrupe siguió el ejemplo casi inmediatamente en lo que parecía una indiferencia calculada e irrespetuosa para con las opiniones y las órdenes de Juan Pablo. Envió un mensaje fechado el 30 de mayo, y fue aún más lejos que *Stato* en sus elogios a de Chardin.

En un asunto enteramente separado, Arrupe superó a *Stato* en lo que sólo puede calificarse como su propia arrogancia de poder. Durante los primeros días de hospitalización y convalecencia de Juan Pablo II, *Vescovi*, como presidente de la Comisión Pontificia para América Latina, presidió

una reunión convocada para discutir las condiciones de América Central. Evidentemente la intención era tratar los problemas de la Iglesia en Nicaragua, y en particular el papel de los jesuitas y otros sacerdotes en el gobierno sandinista marxista; pero, de una manera u otra, el catolicismo estaba en problemas en todos los países de América Central. Lo que preocupaba a *Vescovi* era lo que preocupaba a Juan Pablo II: Los sacerdotes de las órdenes religiosas en América Central se estaban convirtiendo en trabajadores sociales y activistas políticos. Este abandono de la actividad apostólica siempre estaba enmascarado en alguna medida por expresiones aparentemente inocentes, «diversidad de metodología», «inculturación», o lo que fuera. Pero la verdad, no obstante, era que los religiosos en esos países se estaban convirtiendo en los aliados de cualquier y de todos los movimientos de izquierda, socialista y comunista.

Arrupe fue incluido como participante en la reunión. Si él hubiera sido sabio y hubiera abierto los ojos para ver el precipicio por donde había estado caminando desde que Juan Pablo se había convertido en Papa, habría pedido excusas por enfermedad o por tener que ausentarse de Roma, y habría enviado a un inofensivo funcionario jesuita de bajo rango para hacer acto formal de presencia. Pero Arrupe parecía personalmente decidido a aplastar la iniciativa de *Vescovi*.

El Padre General jesuita puso condiciones para su asistencia a la reunión. Él exigió ver la agenda con anterioridad. Insistió en llamar a testigos expertos que conocían cada uno de los seis países centroamericanos. Argumentó (y ganó la discusión) que la reunión debía incluir muchos más participantes, sacerdotes y monjas, de las órdenes religiosas, ya que estas conforman el setenta por ciento de los sacerdotes y de los trabajadores «apostólicos» en Centroamérica.

Arrupe, como *Vescovi* sabía, había sido elegido presidente del Consejo de Superiores Principales de las Órdenes y Congregaciones Religiosas, uno de los más poderosos y prestigiosos cargos de Roma. Cariñosamente llamado «Don Pedro», era considerado un líder, inspirador, pionero, y protector. Además, era en las órdenes y congregaciones religiosas, que la forma más ferviente de cambio y secularización aún ardía en la estela del Concilio Vaticano II. Los peritos y testigos que Arrupe llamó cantarían a coro la misma canción: La Iglesia se está «adaptando» a través de una nueva «diversidad de la metodologías» a la siempre cambiante cultura de los pueblos centroamericanos.

En esa reunión, *Vescovi* sufrió una considerable derrota y humillación. «La diversidad» fue aprobada. La presencia de los jesuitas y otros sacerdotes en el gobierno sandinista de Nicaragua fue considerada una realidad necesaria y temporal. La culpa de cualquiera de los problemas reales, yacía a las puertas de la interferencia capitalista y eclesiástica (equivalente a decir: romana y papal).

A la fuerza se abrió camino hacia la victoria en aquella reunión, sin embargo, Arrupe mismo había olvidado, o tal vez nunca había conocido el

adagio romano: *Cardinales amici deboles, inimici terribiles.* Los cardenales hacen débiles amigos, pero terribles enemigos.

Para el momento en que Juan Pablo II había recuperado la suficiente energía y sus médicos le permitían cierta actividad, hacia la segunda mitad del mes de julio de 1981, la decisión de destituir a Arrupe, por las buenas o por las malas, había sido tomada por los enemigos que había acumulado el jesuita en la curia vaticana y en la Iglesia latinoamericana. Casi con toda seguridad que *Vescovi, Dottrina, Propaganda, Clero,* así como poderosos clérigos latinoamericanos como el arzobispo Alonzo López Trujillo de Medellín, Colombia, y algunos jesuitas mayores, conservadores y anti-Arrupe; participaron en esta decisión. Arrupe se tenía que ir.

Juan Pablo II aceptó fácilmente. De hecho, cuando se enteró de cómo *Stato* y Arrupe se habían estado comportando, la reacción del Papa fue visceral. Y como un aguijonazo añadido a su reacción, decidió no informar a *Religiosi* de su decisión papal de remover a Arrupe. Esto equivalía a un insulto: *Religiosi* era el cardenal directamente responsable de la conducta de todos los sacerdotes de las órdenes religiosas y de Arrupe en particular. Desde el tiroteo, Juan Pablo no quiso cosa alguna de este cardenal por el resto de su vida.

Sin embargo, *Stato* y Arrupe eran los objetivos del Papa. Rápidamente golpeó a *Stato* con un castigo típicamente romano por sus transgresiones. La Oficina de Prensa de la Santa Sede y el periódico oficial del Vaticano, *L'Osservatore Romano,* ambos territorios personales y privados de *Stato,* fueron obligados por orden papal a publicar un comunicado oficial corrigiendo los elogios de *Stato* a de Chardin y repitiendo la condena de 1960. La afrenta se tornaba pública.

En términos de la *romanità,* la acción papal fue también una pública, aunque indirecta, advertencia para Arrupe. Pero la acción más directa siguió inmediatamente. A *Stato* le fue ordenado implementar la primera de las decisiones papales sobre los jesuitas. Él tenía que remover a Arrupe del cargo de Padre General jesuita.

Antes de que *Stato* pudiera obedecer aquella orden, otra voltereta de aquella loca danza de ironías tuvo lugar. Arrupe había estado de visita en las Filipinas. Y no se sabe si fue causado por la fatiga de ese viaje, o el impacto de algún comentario en privado de *Stato* sobre su inminente y forzado retiro una vez retornara a Roma, o por algún otro violento esfuerzo, o simplemente alguna patología normal y natural, que le puede ocurrir a un hombre de setenta y tres años de edad, pero el caso es que Pedro Arrupe sufrió de una hemorragia cerebral el 7 de agosto, mientras descendía del avión en el aeropuerto de Roma. El coágulo de sangre en su cerebro lo dejó paralizado de su lado derecho e incapaz de hablar.

De acuerdo con las *Constituciones* de la Compañía, en tal situación un vicario general de la Compañía se hace cargo temporalmente de los deberes del Padre General. En este caso, el estadounidense Vincent O'Keefe, elegido personal del padre Arrupe como su sucesor en el generalato, y el

mismo hombre que habría provocado la ira de Juan Pablo I en 1978 por sus propuestas liberales en relación con la moral católica durante una entrevista con un periódico holandés; tomó el timón de la Compañía de Jesús. No había duda en la mente de nadie a ambos lados de esta guerra en desarrollo que si Arrupe no se recuperaba, los jesuitas aplicarían una cláusula en sus *Constituciones* que preveía la incapacitación total del Padre General. Arrupe renunciaría; una Congregación General de los líderes de la Orden se celebraría en Roma; y O'Keefe sería elegido Padre General.

En vista de la virtual certeza de que Arrupe no se recuperaría, desde el principio el pronóstico era desfavorable, O'Keefe y los otros Asistentes generales de la Orden hicieron varios intentos para reconstruir algunos de los puentes que Arrupe había quemado con tanta arrogancia. Pero por más que lo intentaron, no pudieron acceder a Juan Pablo, ni a *Vescovi*, ni siquiera al una vez aliado de Arrupe, *Stato*.

El 5 de septiembre, Arrupe fue dado de alta en el hospital Salvator Mundi y fue trasladado de vuelta a su habitación en el Gesù. El jefe de prensa de los jesuitas, Jean-Claude Dietsch, S.J., dijo a los medios que la recuperación de Arrupe tomaría «un par de meses.» Pero esta era simplemente una directriz de relaciones públicas, como lo fue la ola de comentarios santurrones y elogios anecdóticos que circulaban alrededor de Roma y la Compañía de Jesús a favor de «Don Pedro». Los superiores jesuitas estaban tratando de ganar tiempo.

A finales de septiembre, estaba claro que, a pesar de que Arrupe no iba a morir de inmediato, nunca iba a recuperar totalmente la salud, y nunca más gobernaría la Compañía de Jesús.

Y en eso estaban, los dos titanes, el Papa Blanco y el Papa Negro. Juan Pablo, convaleciente a treinta kilómetros de Roma, en la villa papal de Castelgandolfo, debilitado por la conmoción de las balas de Agča; debilitado además por las sucesivas operaciones y por una virulenta hepatitis; recibiendo diariamente informes cada vez más sombríos sobre el destino de su hijo de esperanza, Solidaridad, en su amada Polonia; privado del consejo y apoyo moral del cardenal Wyszynski. Y Pedro Arrupe, yaciendo en su cama de la sede central de los jesuitas en Roma e inmovilizado por la apoplejía, aparentemente consciente de lo que sucedía a su alrededor, pero incapaz de hablar coherentemente.

El Consejo de Asistentes, organismo especial de Arrupe, sin darse cuenta de lo que se avecinaba, estaba ocupado buscando la mejor manera de obtener el permiso papal para convocar una Congregación General a fin de poder elegir a un nuevo Padre General. El que no tuvieran ningún conocimiento de la decisión de Juan Pablo era un triunfo de la confidencialidad. Porque en los ventosos pasillos del Vaticano donde los secretos vuelan continuamente alrededor de los oídos de los que siempre paran la oreja, un genuino secreto es raro. Pero Juan Pablo II estaba furioso; él quería que nadie desactivara su bomba.

Cuando este llegó, había algo tanto mordaz como intrigante en el último

gran enfrentamiento de estos dos titanes. En estas circunstancias, y en términos romanos, tal vez el mayor castigo fue para *Stato*, que había contravenido tontamente y directamente las intenciones de Juan Pablo II en su momento de mayor debilidad, confabulándose con Arrupe en su insubordinación. Por eso Juan Pablo decidió lanzar su bomba sobre Arrupe y los jesuitas por mano del propio *Stato*.

Temprano el 5 de octubre, la diminuta figura del Secretario de Estado surgió a través de las puertas de bronce del Vaticano. Caminó unos pocos cientos de metros a través de la Plaza de San Pedro hasta el Número 5 de Borgo Santo Spiritu y apareció sin previo aviso en la puerta principal de la casa central de los jesuitas en donde yacía Arrupe. Llevaba un mensaje papal para el Padre General.

Se le permitió entrar. Subió las escaleras, se presentó en la habitación de Arrupe, y se acercó al lado de su cama. Permaneció de pie junto a la figura paralizada del viejo Vasco y leyó las palabras de la carta de Juan Pablo. «Yo quería ser capaz de trabajar con ustedes —había escrito Juan Pablo—, en la preparación de la Congregación General...», pero las balas del asesino el 13 de mayo y el accidente cerebrovascular de Arrupe el 7 de agosto habían arruinado toda esa parte del plan. «Así que he decidido nombrar a un delegado personal...». Efectivamente, esa carta destituía a Pedro Arrupe para siempre del Generalato, y removía a O'Keefe de su cargo como vicario general de la Compañía y de toda esperanza de ser elegido General por una Congregación posterior.

No era el control que tenía Juan Pablo II del poder el que había acabado.

El delegado personal del Pontífice y Superior temporal de la Compañía era Paolo Dezza. Con casi ochenta años de edad, casi ciego, una autoridad en educación superior, un viejo maestro de la *romanità*, un hombre que almacenaba innumerables hechos y cifras en su memoria, Dezza había ganado sus espuelas casi cuarenta años antes, bajo el pontificado de Pío XII. Había sido confesor de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I. Una de esas viejas «figuras» romanas, Dezza casi seguramente había sido llamado durante las últimas fases de las consultas entre *Vescovi*, Juan Pablo II, y los otros notables de la Curia. «El Papa —comentó un jesuita—, está demostrando sus poderes divinos al decirle a Dezza: "¡Lázaro, ven fuera!"»

Dezza era ciertamente viejo y frágil; pero tenía más habilidades en su repertorio, más acero en su método *pianissimo*, que muchos miles de hombres más jóvenes.

Como asistente de Dezza, Juan Pablo designó a un Sardo de cincuenta y un años de edad, Giuseppe Pittau. Pittau poseía un doctorado de Harvard en ciencias políticas, y había sido nombrado por Arrupe como Provincial en Japón y presidente de la Universidad Sofía, en Tokio. Juan Pablo, en realidad, había conocido a Pittau el mes de febrero anterior durante su viaje a Japón.

La eliminación de Arrupe y O'Keefe, el nombramiento de «un delegado personal del Santo Padre en la Compañía de Jesús», y su incertidumbre sobre el próximo movimiento de Juan Pablo, produjo pánico entre los Provinciales jesuitas de Estados Unidos, los cuales habían recorrido todo el camino por el cual Arrupe los había conducido. Enviaron un vehemente cuestionario a Dezza incluso antes de asumir oficialmente el cargo. ¿Cuál era el *status* de las *Constituciones* de la Compañía? ¿Suspendidas? ¿Totalmente o en parte? ¿Y ahora qué? ¿Cuál era la constitucionalidad de la acción del Papa? ¿Era esta legal? ¿Qué poderes tenía Dezza? ¿Podría anular Provinciales? ¿Reemplazarlos? ¿Podría despedir jesuitas de la Compañía? ¿Estaba la Congregación General suspendida por tiempo indefinido? ¿Cuando podrían elegir a un nuevo Padre General?

El 26 de octubre, Dezza despachó un largo *télex* en respuesta. Tranquilizó a los jesuitas estadounidenses en cuanto a las *Constituciones*. La convocatoria de la Congregación General, sin embargo, había sido aplazada «para que hubiese una mejor preparación.»

El 30 de octubre, Dezza asumió formalmente el gobierno de la Compañía; presidió una misa concelebrada y dijo la homilía en el Gesù. Desde el púlpito, dio otra razón, aún más preocupante del por qué la Congregación General había sido postergada por el Papa Juan Pablo: «El Santo Padre pensó que era mejor esperar hasta que se promulgara el nuevo Código de Derecho Canónico».

Aquello hizo surgir de inmediato temores aun mayores. ¿En la nueva ley de la Iglesia, sería la Compañía despojada de sus privilegios? ¿Tal vez colocada baja la jurisdicción de los obispos locales? ¿Tal vez las nuevas leyes prohibirían a los jesuitas hacer lo que estaban haciendo? El pánico aumentó. Dezza, sin embargo, se mantuvo imperturbable (2).

La intervención de Juan Pablo II en el gobierno de la Compañía era veneno y ajenjo para *Stato* y para *Religiosi*; pero para los colegas de Arrupe en ese gobierno, era un ultraje y una devastación moral, una total y abrumadora sorpresa. «Esto —dijo un abogado jesuita—, es una impresionante arremetida de una falta de lógica total».

La mayoría de los 26.622 miembros de la Compañía en 1981 habían esperado alguna medida papal de este tipo para corregir los desordenes entre ellos (3). Pero para los «pensadores avanzados» y el *establishment* de la Compañía en todo el mundo, era impensable que una mayoría diera la bienvenida a la intervención papal. «Probablemente sólo hay alrededor de un ocho por ciento de jesuitas en el mundo —comentó un jesuita radicado en Roma—, que puedan poner sus manos sobre su corazón y decir: "Gracias, Papa Juan Pablo".» Un Papa, este Papa, se había atrevido a intervenir directamente en el funcionamiento de los jesuitas. Ahora era su papel, su deber, resistir en cuanto la intervención durase.

La lamentable y reveladora realidad es que el liderazgo jesuita y los «pesos pesados» intelectuales vociferaban como miembros de un club exclusivo y autónomo cuyas preciosas libertades fueron súbitamente arrebata-

das por una mano tosca e ilegal. La reacción habló mucho sobre el deterioro de la obediencia en la Compañía. «Después de todo, los Papas no son inmortales», era una frase de consuelo usada con frecuencia en esos días.

Como era inevitable en una organización como la Compañía, el punto de vista del *establishment* jesuítico prevaleció en público. Más de cinco mil cartas de protesta por parte de jesuitas individuales de todo el mundo fluyeron como un torrente hacia el Gesù, todas condenando la acción de Juan Pablo. En Alemania Occidental, dieciocho jesuitas, entre ellos el teólogo, peso pesado de su tiempo, Karl Rahner; enviaron una carta a Juan Pablo II en la que declaraban que ellos no podían reconocer «el dedo de Dios en esta medida administrativa». Ellos fueron «impactados por su desconfianza» hacia el Padre Arrupe. La actitud de Juan Pablo «es parte de nuestra experiencia que nos dice que ni siquiera la máxima autoridad de la iglesia es preservada del error.» Luego vino la amenaza de una represalia a través de la insubordinación. «La Santa Sede es el *Superior* de la Compañía sólo en el marco de las *Constituciones* aprobadas por la Santa Sede. Por lo tanto la interferencia de Su Santidad pone nuestra lealtad a Jesucristo y a la Iglesia en tela de juicio fundamental.» En otras palabras, si Su Santidad viola las Constituciones, nos sentiremos libres para desobedecer a Su Santidad.

Está claro, como añadió otro jesuita de Roma, que no había ningún cuestionamiento o falta alguna por parte de Arrupe. «Este último movimiento contra los jesuitas tiene que ver con el sometimiento de [el cardenal] Baggio y [el cardenal] López Trujillo a las corporaciones multinacionales y sus amigos del Opus Dei.»

Hubo, de hecho, verdaderos ríos de tinta jesuita derramados sobre acres de papel. Provinciales, profesores de teología y activistas escribieron para decirse el uno al otro que tan «enojados» estaban sobre el nombramiento de Juan Pablo del equipo Dezza-Pittau, y cómo estaban «luchando» para superar ese enojo. En publicaciones jesuitas, editoriales y en aún más cartas atacando al Papa, al Vaticano, a la Iglesia «institucional», y finalmente al gobierno y sistema económico de los Estados Unidos y de la mayor parte del mundo libre. «Este asunto marca el repudio papal de la lectura liberal del Concilio Vaticano II.... Como dicen en Occidente, la Compañía es una piedra en el zapato.... Este intento de secuestrar la Compañía...». Una y otra vez los comentarios de los jesuitas iban y venían.

El Consejo de Superiores Principales, del cual Arrupe había sido su indiscutible cabeza y que fue asumido por el Maestro General Dominico, Vincent De Couesnongle, planeó hacer su propia y enérgica protesta al Vaticano. Si el Papa podía separar a Arrupe de su puesto, podía hacer lo mismo con la cabeza de cualquier otra Orden.

Cuando Dezza y Pittau enviaron un documento a toda la Compañía proponiendo algunas pautas iniciales y bastante anodinas para lo que llamaron la «renovación», el clamor fue una vez más, ensordecedor. Los Superiores de las Provincias de la Compañía de Chicago y Maryland expresaron su

enojo en términos que dejan poco a la imaginación. Un prominente Superior jesuita de la Provincia de Chicago, un hombre ya conocido por ser ferozmente antipapal y anti-Iglesia «institucional», se burló de la sola idea de volver a la estricta formación religiosa de los jóvenes jesuitas: «No podemos volver a la vida monástica.»

Entretanto, la observación más favorable externada por los jesuitas sobre el viejo padre Dezza, era que estaba pasado de moda. El epíteto más suave utilizado para él por sus anonadados colegas era «el Cosaco.»

Dentro de toda la crítica mordaz y de las objeciones sin restricción a la acción papal corría igualmente una irrestricta exigencia de que aquellos que se oponían con tanta violencia, y que tan arrogantemente criticaban al Papa, debían ser eximidos de toda crítica que pudiera venir en respuesta. Aquellos que no pusieron atención, jesuita o no jesuita, a esta demanda imperiosa, y condenaron las acciones rebeldes del *establishment* jesuítico, fueron en seguida rodeados, luego virtualmente ahogados en una ola de violentos reclamos y finalmente enterrados bajo quejas acerca de la supresión de la «disidencia democrática» en la Iglesia.

Entretanto, *Stato*, quien tenía muchísima más experiencia y había resistido más tormentas que la mayoría de los jesuitas, sabía lo suficiente para tener un cierto consuelo incluso en ésta, la más amarga de las situaciones. Sintió que Dezza y Pittau, cada uno por razones diametralmente opuestas, dispersarían la «dificultad» con el Papa Juan Pablo II sin alterar el *status quo* de una manera sustancial.

A primera vista, la elección de Dezza parecía óptima desde el punto de vista papal. Su edad, su asociación con Pío XII, su historial como un observante religioso, su devoción a la Santa Sede, su papel como confesor de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I, todo esto era un buen presagio. Pittau, por su parte, fue la propia elección de Dezza, y según se diría, un amigo de Juan Pablo desde la visita del Papa a Japón. Sin darse cuenta, sin embargo, Juan Pablo II había elegido a dos hombres que, por más que quisiesen, no podrían posiblemente hacer lo que él quería en cuanto a la Compañía de Jesús.

A su avanzada edad, Dezza era un leal jesuita hasta la médula de los huesos. Y era la encarnación de la *romanità*. De hecho, había absorbido la *romanità* hasta por los poros de la piel. Para él, el objetivo principal de una institución como la Santa Sede, donde la realidad dominante es una realidad «política», el poder papal era observar los esperados «rituales» y «formas» que le daban a la *romanità* su segura fachada. Las palabras correctas, la necesaria declaración de propósito, la repetición oficial de fórmulas sobre la fe y la moral, estos eran los ingredientes de la reconciliación y la paz. Por otra parte, todos y cualquiera de los signos visibles de desacuerdo, rebelión, insubordinación o independencia, eran innecesarios y francamente estúpidos.

La lealtad jesuítica aparejada con el dominio total de la *romanità* es una poderosa combinación. En el análisis de Dezza, no había nada de malo con

la Compañía en su conjunto. No podía haber. Dezza ni siquiera podía empezar a pensar que una reforma de la moral y que una modificación de la perspectiva teológica de los Superiores e intelectuales jesuitas podrían ser necesarias. Si los jesuitas habían encontrado «dificultades» con Su Santidad, fue porque algunos idiotas en alguna parte habían violado las formas aceptadas, habían pecado «políticamente», habían fallado en percibir y entender que para Roma, la autoridad es poder, como toda auténtica autoridad espiritual debe ser. En resumen, alguien había fallado en comprender el supremo valor «político» de las relaciones de los jesuitas con el Papa y con el mundo exterior.

Para Dezza, entonces, así como para la gran mayoría de los superiores jesuitas principales, no había un problema o dificultad real en su Compañía en relación con la doctrina de la fe, o su voto de obediencia al Papa o la enseñanza moral de la Iglesia. La verdadera tarea para Dezza, y para cualquier mente que trabaje como la de Dezza, era la de presentar una apariencia de cohesiva unidad de forma que la Compañía fuera aceptable, así disfrutaría nuevamente de su prestigio y sería capaz de continuar en su camino sin ser ya más perturbada por la «dificultad» que Juan Pablo II había creado.

Uno se volvía aceptable mediante la observación de las formas y convenciones de la *romanità.* De este modo presentaba una *bella figura.* Es decir, uno elaboraba «una buena impresión» ante la Santa Sede porque uno estaba en orden; ante el público general, debido a que uno ocupaba un lugar de honor en el Vaticano; y entre los jesuitas de todo el mundo, porque los superiores romanos de la Orden ocupaban altas posiciones en el Vaticano. *Bella figura* por todas partes, este era el objetivo y el ideal de Dezza.

La solución de Dezza, en resumen, todo tenía que ver con la restauración de relaciones, y nada que ver con los abusos dentro de la Compañía. La *romanità* se especializa en la *bella figura.*

Pittau provenía de un entorno diferente al de Dezza. Él no era un italiano, sino un Sardo. Había llegado a su madurez, no en Roma, pero como Provincial de Japón, donde había sucedido a Pedro Arrupe en aquel puesto y luego había trabajado bajo la dirección y la inspiración de Arrupe durante quince años. Su jesuitismo era el jesuitismo de Arrupe. Y como Arrupe, él ahora había sido llamado de las Provincias a Roma, esa capital con cuyo poder había tenido que luchar desde su puesto distante. Pero él, como Dezza, sabía aquilatar el valor de las relaciones de los jesuitas con el Papa y el mundo en general.

Las objeciones del Papa, en aquel momento, en la mente Dezza y Pittau, concernían a apariencias de desviación de la norma romana. Sí, tal vez los jesuitas habían sido vistos como notoriamente desviados de las formulas establecidas, que Roma espera ver en documentos escritos, en las instrucciones de los superiores a los subordinados, y en la repetición periódica de sentimientos de lealtad. Pero en esto, ellos habían estado simplemente, aunque talvez con un poco de exagerado entusiasmo, manifestando

el espíritu de la nueva Iglesia católica nacida del Concilio Vaticano II de 1962 a 1965. Fue «el espíritu del Concilio Vaticano II» lo que les llevo al exceso.

En cuanto a los jesuitas de una mente más tradicionalista, quienes se habían opuesto a la forma en que la Compañía se había desarrollado, simplemente compartían con el Papa Juan Pablo una teología que es anterior al Concilio Vaticano II. Arrupe, Dezza y Pittau, por su parte, junto con todos los superiores principales de la Compañía, marchaban al compás de la nueva teología post-conciliar.

La tarea que Dezza y Pittau enfrentaban, por lo tanto, era un intento minucioso de restaurar la *bella figura* de la Compañía de Jesús. El Santo Padre tendría que ver las instrucciones de Dezza y Pittau a todos los jesuitas enfatizando las fórmulas tradicionales de Roma. Los superiores de la Compañía tendrían que celebrar reuniones, grupos de estudio, asambleas provinciales, discusiones internas, y similares, para mostrar su ávido interés en la llamada del Papa al orden. De cada superior local, los superiores romanos tendrían que recibir extensos y detallados informes sobre cómo estaba progresando todo. La disidencia de los miembros de mentalidad más tradicionalista que amenazaran la unidad visible de la Compañía, debían ser amortiguados, aislados, y retirados de la vista pública. Si todo lo demás fallaba, porque la apariencia de unidad era así de esencial para la «reforma» de Dezza y Pittau, entonces los disidentes persistentes tendrían que ser desvinculados silenciosamente de la Compañía.

La continuidad era parte integrante de la «forma» que Dezza intentó probar. Dezza insistió, de hecho, en la «continuidad con Arrupe» y su liderazgo. Llevó a cabo su misión papal con el asesoramiento y la ayuda de aquellos hombres que Arrupe había ubicado en posiciones de autoridad y bajo cuya dirección la Compañía se había deteriorado. Era menos que sorprendente para *Stato* y otros que entendían la *romanità* y la mente de Dezza, que el supervisor papal de ninguna manera iba a tocar a los administradores jesuitas que habían sido responsables de la situación política y teológica de los asuntos que habían evocado la ira de tres Papas, y habían provocado la intervención directa de Juan Pablo II en el gobierno de la Compañía.

No había ninguna exigencia bajo la gestión de Dezza y Pittau, no más de lo que había habido allí bajo la de Arrupe, para la obediencia de los jesuitas a las enseñanzas específicas de la Iglesia sobre la infalibilidad papal, el aborto, la homosexualidad, el divorcio, el marxismo. Ellos insistieron, sin embargo, bastante más de lo que Arrupe había hecho, en que los disidentes más extremos de la doctrina católica en la Compañía, silenciaran sus voces hasta que a la Compañía se le permitiera una vez más, escoger a su propio Superior General, cerrando así la puerta al desafortunado incidente de la intervención papal directa.

Mientras tanto, Dezza comenzó una muy discreta pero cuidadosamente dirigida búsqueda, a favor de un candidato apropiado para próximo Padre

General. Alguien ya establecido por méritos propios, exitoso en su carrera, confiable en la virtud, inteligente respecto a la *romanità*, Papas y cardenales. Alguien impecable religiosamente. Alguien capaz, por carácter y jesuitismo, de dirigir la Compañía a través de los años previsiblemente difíciles de este Papa polaco.

Cunctando regitur mundus.

IV. LA HUMILLACIÓN PAPAL

La recuperación de Juan Pablo II parecía dolorosamente lenta. El año de 1981 había sido devastador no sólo para su salud, sino también para el corazón de su estrategia papal. Con el Papa abatido por las balas y luego debilitado por la hepatitis, junto con la muerte del cardenal Wyszynski, su amigo cercano y aliado indispensablemente confiable en el desarrollo de Solidaridad como vitrina; Solidaridad había sido detenida de manera efectiva en su plan de apertura, de desarrollo público. No había más remedio para Solidaridad sino que el atrincheramiento, reagrupamiento, y retorno a una existencia mayormente clandestina.

Al mismo tiempo, las apuestas en América Latina, el segundo punto focal importante de la estrategia enérgica de Juan Pablo II, se habían elevado considerablemente. La inteligencia estadounidense había comprobado en 1980 que los sandinistas estaban usando sus fondos, incluyendo las cantidades liberales de la ayuda que los Estados Unidos había iniciado bajo la presidencia de Carter, para canalizar armas a las guerrillas marxistas en el vecino país de El Salvador. En 1981, el secretario de Estado Alexander Haig había caracterizado inequívocamente a Nicaragua como el primero en una «lista de éxitos» Soviética de los países de América Latina destinados a la dominación soviética. Ese mismo año, la ayuda estadounidense se detuvo. Pero a principios de 1982, el reconocimiento aéreo y terrestre demostraría más allá de toda duda que una construcción militar de gran envergadura estaba en marcha en Nicaragua, llevada a cabo con dinero, suministros, mano de obra y tecnología cubana y soviética. Al mismo tiempo, la revelación de que la CIA respaldaba a guerrilleros antisandinistas que estaban operando tanto en Nicaragua como en la vecina Honduras, asustó a los sandinistas y evocó gritos de protesta de los periódicos y revistas relacionados con la Iglesia en los Estados Unidos, Canadá

y Europa.

Para todos los jugadores en el juego geopolítico mundial de naciones, Nicaragua se había convertido claramente en el líder de manada del hemisferio occidental. A los ojos del dictador de Cuba, Fidel Castro, a los ojos de los hombres vigilantes de la administración Reagan en Washington, y desde el punto de vista de los hombres que trazaron el derrotero para el Politburó de Moscú, por el cual Nicaragua marchó, así también marcharían todos los países de América Central y, finalmente, algunos de América del Sur.

Geopolíticamente, el Papa Juan Pablo II estuvo de acuerdo con esa evaluación. Pero para él, la lucha era por la supervivencia misma del catolicismo romano en el hemisferio sur, donde casi la mitad de todos los católicos romanos vivían. Y, a sus ojos, la verdadera oposición en esa lucha estaba integrada por los rebeldes más peligrosos de la Iglesia desde la revuelta de Martín Lutero en el siglo XVI.

En ese único punto, el Pontífice católico romano y la Junta Marxista de Nicaragua estaban de acuerdo. La fuente central de fuerza popular para la revolución sandinista era el constante crecimiento de las comunidades de base, establecidas y sustentadas por la «Iglesia del Pueblo». Los únicos que podían conferir cierta legitimidad a aquella arriesgada empresa eran los curas políticos católicos romanos del Partido Sandinista. Su colaboración leal detrás del jesuita Fernando Cardenal como el activista modelo, había demostrado ser vital para el mantenimiento del impulso hacia adelante en el establecimiento de un régimen marxista aceptable para el pueblo nicaragüense. Con todo, este era el ataque más inteligente a la propia alma del catolicismo que haya sido montado jamás; y este ataque prometía librar al hemisferio, y en última instancia al mundo, de cualquier presencia católico romana eficaz.

Tan confiable había llegado a ser para la Junta este apoyo clerical para alcanzar sus objetivos, que nada los detenía para silenciar a cualquier eclesiástico que se opusiera al concepto de «Iglesia del Pueblo», y al establecimiento de sus políticamente indispensables comunidades de base. No era raro para la Junta adoptar una página o dos de las tácticas de la Gestapo, como cuando fabricaron pruebas de inmoralidad sexual por parte del disidente padre Bismark Carballo, o cuando enviaron un escuadrón de matones para agredir a nada menos que a la figura del Arzobispo de Managua, Miguel Obando y Bravo, quien se había vuelto implacable, a pesar de que no había tenido éxito, en su llamado a la renuncia de todos los sacerdotes en puestos de gobierno.

Estas tácticas parecen no haber provocado ni el más mínimo rubor en las mejillas de Fernando Cardenal, o en aquellas de su hermano poeta Ernesto, o las de Álvaro Argüello, o las de cualquiera de los otros sacerdotes en el gobierno. En 1982, cuando las autoridades locales de la Iglesia en Nicaragua lanzaron una censura eclesiástica sobre los sacerdotes que hacían parte de la Junta, prohibiéndoles decir misa o escuchar confesiones o reali-

zar cualquiera de las funciones sacerdotales, la respuesta de Fernando Cardenal fue imperturbable: «Somos hombres libres», declaró; ellos no podían ser obligados a renunciar.

En cualquier caso, la censura era hasta cierto grado sin sentido, ya que muchos de los curas políticos habían abandonado toda práctica de tales específicos deberes sacerdotales como la misa y las confesiones. Sin embargo, una horda de protestas contra la censura se extendió por la prensa y radio sandinistas y a lo interno de los medios de comunicación en Estados Unidos y Europa, sin faltar las publicaciones religiosas simpatizantes del movimiento.

Parecería que el Papá Juan Pablo aún tenía la esperanza de que podía rectificar lo que en su opinión había ido mal en la Compañía de Jesús, y que la propia Compañía en ese caso, volvería a tener bajo control no sólo a hombres tales como Fernando Cardenal y Álvaro Argüello en Nicaragua, sino también al enorme cuadro de líderes de los así llamados «Hombres del Papa» en todo el mundo, quienes habían tomado una posición tan decididamente en contra de este Papa, y de hecho en contra del concepto mismo del papado en la Iglesia Católica.

En cualquier caso, a principios de 1982, el interino Superior General jesuita, Paolo Dezza, se reunía con los superiores provinciales de todo el mundo en la Villa Cavaletti, una casa jesuita fuera de Roma en las colinas de Alban. Los cuatro asistentes generales, Vincent O'Keefe, Horacio de la Costa, Parmananda Divarkar y Cecil McGarry, sugirieron a Dezza que sería una buena idea pedir una audiencia con el Papa en este punto, en nombre de los superiores provinciales de la Compañía que se encontraban reunidos en Villa Cavaletti.

Era una creencia generalizada entre los asistentes, una expresada con habilidad, en particular por O'Keefe, que la principal dificultad respecto de Juan Pablo II era su trasfondo. Antes de llegar a Roma como Papa, Karol Wojtyla había sido un obispo, exitoso y eficaz, es cierto, pero todavía limitado a una diócesis, la de Cracovia, en Polonia. En el estilo tradicional de los obispos de la vieja escuela, y en particular de los obispos de Polonia, el arzobispo Wojtyla había estado acostumbrado a la obediencia instantánea de sus sacerdotes y monjas al simple chasquido de sus dedos. Como Papa, en opinión de O'Keefe, Wojtyla todavía se comportaba con esa mentalidad de obispo. Wojtyla tenía que darse cuenta de que la Iglesia universal no era solo una versión más grande de la tradicional y sumisa diócesis polaca, y que «papar» no era lo mismo que «obispar.» Por lo tanto, cualquier oportunidad de abrir los ojos del Papa polaco debía ser aprovechada.

La audiencia se fijó para el 27 de febrero de 1982 en el Vaticano. La mañana de aquel día, antes de la audiencia, Pedro Arrupe, que se había recuperado lo suficiente para moverse lentamente con ayuda, y los provinciales, concelebraron misa en la iglesia del Gesù. La homilía de Arrupe durante la misa, leída por otro, estaba repleta de palabras y fórmulas estereotipadas con las cuales Arrupe había empedrado su camino de quince años de oposi-

ción a los mandatos papales y de divergencia respecto de la doctrina papal. Arrupe elogió «la obediencia plena y filial» con la que los jesuitas habían aceptado la intervención del Padre Santo en el gobierno de la Compañía, y exhortó a sus compañeros jesuitas a obedecer no sólo haciendo lo que decía el Papa, sino haciéndolo «con alegría.»

Cuando la misa terminó, el grupo caminó a través de la Plaza de San Pedro hacia el Vaticano y se congregaron a la hora señalada para la llegada del Papa. Tuvieron que esperar durante una hora mientras Juan Pablo sostenía una conversación con el presidente francés François Mitterrand.

Cuando Juan Pablo llegó, saludó a Arrupe graciosamente, dirigiéndose a él como *«Carissimo Padre Generale!»* Juan Pablo leyó un discurso de dieciocho páginas que comenzó en italiano, pasó al francés, luego al inglés, y terminó en español.

En muchos aspectos, Juan Pablo llevaba guantes de terciopelo; pero desde el punto de vista del liderazgo de la Compañía, las cosas no iban muy bien.

Las implicaciones de su discurso fueron tanto amenazadoras como de reproche, y, obviamente, estaban destinadas a todos los 26.622 miembros de la Orden. Tres cuartas partes del discurso (las secciones en italiano, en francés, y en inglés) le hicieron saber claramente a la audiencia del Pontífice lo que deben y no deben ser y hacer, así como las propias intenciones y deseos del Papa para ellos. Para él estaba claro que «...No hay lugar para la desviación...» y que, «Ya que el Romano Pontífice es un obispo y cabeza de la jerarquía, los jesuitas han de ser obedientes a los obispos así como al Papa, cabeza de todos los obispos.»

En cuanto a la propia vocación jesuita, el Papa tenía mucho que decir. «Los caminos de los de mentalidad religiosa no siguen las calculaciones de los hombres. No utilizan como parámetros el culto al poder, las riquezas, o la política...». Los únicos jesuitas que el Papa toleraría eran aquellos que se adhirieran a las tradiciones de las cuales la Compañía no había vacilado previamente durante más de cuatrocientos años. «Su apropiada actividad no está en el reino temporal, ni en aquel el cual es el campo de actividad de los laicos y que debe dejarse en manos de ellos.» Adhiéranse a las diversas formas de apostolado tradicional, les dijo. Y a las reglas tradicionales de los jesuitas. En la Compañía, no acorten el período de formación.

Aquellas tradiciones jesuitas que ellos debían preservar eran la devoción al papado, y la propagación de las creencias católicas romanas tal como son defendidas por el papado. «San Ignacio fue, en todos los casos, obediente al trono de Pedro.... Los superiores no deberían abdicar de su deber de ejercer autoridad, y de aplicar sanciones contra los miembros rebeldes...».

Juan Pablo luego dibujó un retrato en sucintas palabras de lo que solía ser el carácter clásico jesuítico. Si alguien escuchándolo aún sabía que era lo que Ignacio había fundado como Orden, las palabras del Papa debieron haberlo traspasado como una espada de amargo pesar por la gloria que alguna vez tuviera la Compañía y por el ideal que los jesuitas habían creado.

«Obispos y sacerdotes —dijo Juan Pablo—, solían considerar a la Compañía como un auténtico, y por lo tanto, seguro punto de referencia al cual uno podía voltear a fin de encontrar certeza de doctrina, juicio moral lúcido y fiable, y alimento auténtico para la vida interior».

El Papa hizo una pausa para mirar hacia arriba, destellaban en sus ojos, intención, súplica y esperanza, una especie de gesto corporal para subrayar lo que estaba a punto de decir. La Compañía, dijo Juan Pablo II, podría volver a alcanzar ese ideal ignaciano, pero sólo a través de la «leal fidelidad al magisterio de la Iglesia, y en particular a la del Romano Pontífice, al cual ustedes están unidos por el deber.»

En la cuarta y última sección de su discurso, pronunciada en español, Juan Pablo finalmente se pronunció a favor de permitir que los delegados jesuitas se reúnan, después de la debida preparación, con el fin de elegir a un nuevo Padre General. El mecanismo de preparación podría comenzar en 1982.

Toda la reunión, incluyendo el discurso papal y las formalidades, tomó alrededor de setenta y cinco minutos. Casi sesenta y cinco de esos minutos fueron un esfuerzo inútil. La última parte del discurso de Juan Pablo, aquel permiso papal para que ellos convocasen la XXXIII Congregación General de la Compañía, era todo lo que la mayoría de la audiencia del Pontífice quería oír. Se les permitía elegir a su propio General jesuita. Las cosas podrían volver a la normalidad. Los provinciales y los superiores romanos atravesaron de vuelta la plaza de San Pedro en dirección al Gesù, la satisfacción reinaba entre ellos. Su obstinada y paciente espera había valido la pena.

Por cuánto tiempo el Papa Juan Pablo mantuvo su actitud de esperanza de que la Compañía de Jesús fuese finalmente a retornar a aquellas tradiciones que él había sostenido y validado de cara a ellos, no se sabe con certeza. Lo que es seguro es que todo lo que dijo en referencia a asuntos religiosos y espirituales, fue interpretado por Dezza, por su asistente Pittau, por los asistentes generales, y por los superiores provinciales, a la luz de aquella muy especial visión política adoptada por ellos. Esa perspectiva les dijo que lo que el Santo Padre estaba *realmente* diciéndoles era esplendoroso: «Tuve que actuar de una manera un tanto aterradora, removiendo a Pedro Arrupe y a Vincent O'Keefe. Pero ahora que hemos conseguido estar juntos, las cosas están bien.»

No había todavía, en otras palabras, ningún reconocimiento y, a pesar del muy claro discurso del Pontífice, tal vez ni siquiera existía conciencia por parte de los jesuitas que le escuchaban aquel día, de que Juan Pablo II estaba hablando de serias fallas en la Compañía; ni idea de que el Pontífice estaba diciendo, tan suavemente como pudo: «Ustedes están mal. Han andado seriamente mal. Deben corregir su curso.» Muy por el contrario, de hecho. Lo que parecía molestar a muchos de los superiores provinciales que lo escuchaban era que Juan Pablo parecía dar a entender que tendrían que obedecer a los obispos locales. «¿Significa esto que tenemos que obe-

decer a los obispos conservadores?» se quejaba un provincial en la intimidad del Gesù.

La mejor respuesta a esta pregunta, fue probablemente la que le dieron a un periodista, que con buen humor le preguntó a uno de los asistentes generales jesuitas si «¿se ha rendido su gente finalmente al Papa?» La respuesta llegó con una sonrisa: «¡No te lo creas!»

Una vez que los delegados provinciales estaban de vuelta en sus casas jesuíticas de todo el mundo, la línea oficial era que en su manera papal, peculiarmente polaca y «episcopal», Juan Pablo II se había «disculpado» y había «reparado la falta» por su acción extraordinariamente «impropia de un eclesiástico», de remover a Arrupe tan abrupta y descortésmente.

El padre jesuita Gerald Sheehan, un estadounidense que residía en Roma y asesoraba a los superiores romanos sobre los jesuitas estadounidenses, fue tan lejos como para afirmar con suavidad que Juan Pablo reconocía que había sido mal informado por los enemigos de la Compañía, y que ahora se daba cuenta de lo equivocada que había sido su información. Los jesuitas ya no necesitan más, estar enojados con el Santo Padre.

«Hemos estado muy contentos de venir aquí —comentó un provincial a un periodista—, y escuchar al Papa. Ahora vamos a volver a casa y permaneceremos en silencio por un tiempo, evitando gestos espectaculares, o publicaciones, o críticas al Papa. Más tarde, vamos a elegir al Padre General de nuestra preferencia. Y nada va a cambiar.»

La mentalidad revelada en esas observaciones y otras similares, preparó el escenario a fin de que los jesuitas que eran abiertamente ortodoxos y de mentalidad más tradicionalista, los cuales habían estado luchando en contra de los cambios en la Compañía, pudieran ahora ser culpados por la «desinformación». Entretanto, los superiores sabían ahora cómo evitar la provocación de más exabruptos papales. La orden del día iba a ser: «Manténgase como va, pero con un poco más de "sensibilidad política", un poco más que la que practicamos bajo Arrupe.» La Compañía misma había sido exonerada.

Uno de los asistentes generales lo había puesto todo concisamente, a medida que el grupo salía de la audiencia con Juan Pablo. Cuando se le preguntó lo que pensaba, dijo con una sonrisa burlona de satisfacción: *«Acqua passata.»* Todos los problemas y todas las palabras que acababa de oír eran «agua debajo del puente», que se había ido para siempre.

No era de extrañar, entonces, que Fernando Cardenal y los otros jesuitas y sacerdotes que siguieron su ejemplo en Nicaragua no vieran la necesidad de dejar sus cargos.

Aunque las esperanzas de Juan Pablo II para la Compañía de Jesús hubieran disminuido o aumentado después de aquella reunión el 27 de febrero, estaba claro que el Papa no estaba dispuesto a sentarse con los

brazos cruzados y esperar, o a abstenerse de una acción más directa en el vital país de Nicaragua. Con Solidaridad perdido para él, no podía permitirse el lujo de hacerlo, si la estrategia enérgica de su papado iba a tener algún punto de apoyo.

En una carta a los obispos de Nicaragua con fecha 29 de junio, Juan Pablo denunció la «Iglesia del Pueblo» en términos duros y directos. Esta iglesia «que nace del pueblo», citando a sus clérigos fundadores en Nicaragua, era una nueva invención que era tanto «absurda» como de «carácter peligroso.» Sólo con dificultad, continuó Juan Pablo, podía evitar ser infiltrada por «connotaciones ideológicas extrañas, que siguen una línea de inconfundible radicalización política, para el logro de determinados objetivos...».

Los dirigentes sandinistas y sus colegas clérigos entendieron claramente lo que aquella línea de «radicalización política» representaba en la mente del Papa. Por lo tanto, la decisión de la Junta fue suprimir la carta, al no permitir ninguna publicidad de la misma.

Por una vez, sin embargo, los obispos nicaragüenses fueron capaces de confundir a la Junta a través de una evidente manipulación de su propia máquina de propaganda. Una vez que la carta fue hecha pública, la reacción de la Junta fue una bien organizada tormenta de críticas a la carta papal en la radio del gobierno, y en las publicaciones jesuitas en Nicaragua y los Estados Unidos: «Roma» estaba interfiriendo indebidamente en los asuntos políticos del estado soberano de Nicaragua. Este Papa iba en contra de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que «renombró» a la Iglesia católica romana como «el Pueblo de Dios». Este Papa iba en contra de las declaraciones de los obispos americanos en Puebla, México, en 1979, donde el propio título de *iglesia popular* fue usado. Este Papa había alineado la política del Vaticano con la política de la administración Reagan, que fomentaba a los terroristas *contras* en suelo nicaragüense. Este Papa prohibía a sus sacerdotes involucrarse en política, y sin embargo, aquí estaba él, haciendo política desvergonzadamente.

Las peores y más amenazadoras implicaciones fueron públicamente atribuidas a la carta del Papa por la Junta; y, lado a lado con la Junta, los superiores jesuitas de Nicaragua dejaron públicamente claro que ellos se desvinculaban totalmente del espíritu y las declaraciones contenidas en la carta de Juan Pablo.

Bajo la presión directa del Pontífice, para quien el rechazo clerical de su carta no era aceptable, el interino Superior General Paolo Dezza le escribió al padre jesuita Fernando Cardenal, ordenándole en nombre de su voto de obediencia a retirarse de su cargo en el gobierno.

Era una medida de hasta adonde se había deteriorado la obediencia en la Compañía el que la respuesta de Cardenal fuera una petición formal al Superior General Dezza, de manera que este pusiera las razones para dicha orden por escrito, y así Cardenal pudiera reflexionar sobre ellas. Era una medida de hasta que punto la estructura y el mandato de la Compañía

se habían deteriorado, que el que no solamente la respuesta del Superior General, fechada el 12 de enero de 1983, hubiera sido escrita en absoluto, sino también, que esta fuera un espejo de debilidad y vacilación. El tono de Dezza en esa carta era el de un hombre pidiendo un favor de un colega terco y de su mismo nivel. La obra de Cardenal con los sandinistas era irreprochable, escribió Dezza, y no había razones para pedirle a Cardenal el renunciar, más allá del hecho de que este Papa seguía insistiendo en que él y otros sacerdotes se retiraran del gobierno y la política. El mensaje, en suma, era claro: Si no fuera por este Papa, lo dejaríamos en paz, padre Fernando.

Si Dezza había asumido que Fernando Cardenal era hombre de respetar las exigencias de su preciosa *romanità*, y adaptar sus acciones, si no la sustancia de estas acciones, a algún formato que Dezza pudiera manejar en Roma, el anciano sería rápidamente y groseramente desengañado. Cardenal comentaría públicamente y con lúcida claridad sobre la carta de «explicación» de Dezza. «No había ninguna razón» (para pedirle a él que renunciara al gobierno), lo resumió así Cardenal: «Fue sólo una orden del Papa.»

Cardenal no obedeció. Tampoco sus superiores jesuitas, ni en Nicaragua ni en Roma, insistieron.

Durante toda la continua atención del Papa al problema de los jesuitas, Juan Pablo no depositó plenamente su confianza en ellos, o en cualquier otra estructura formal dentro de su Iglesia. Antes de que le hubieran disparado, antes que Wyszynski hubiera muerto y Solidaridad hubiera fracasado, el Papa había viajado a una veintena de países. Ahora no era solamente en Polonia, donde había tratado con marxistas venidos desde la cuna misma del marxismo, sino también en los más diversos e incluso hostiles lugares, él había hablado por encima de los jefes de Estado y de las autoridades de la Iglesia por igual; él había hablado directamente con la gente. Y había sido escuchado. No sólo eso; él había cambiado las cosas. A pesar del frío y formal respeto del gobierno mexicano, él había dado una popularidad a la religión en público que el gobierno no quería ver. A pesar de los masones en Francia y los marxistas en Benin, había creado con éxito un respeto por el papado. Él podía, estaba convencido, hacer esas mismas cosas en Nicaragua, a pesar de Daniel Ortega y su Junta, y a pesar del obstinado Fernando Cardenal y sus compañeros sacerdotes en el gobierno.

Mientras los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas para retirar del gobierno a los curas políticos en Nicaragua zumbaban infructuosamente a través de 1982, la oficina papal de Juan Pablo comenzaba con los detallados arreglos para el cuarto viaje del Pontífice a América Latina en menos de cuatro años. Iba a ser una agotadora gira de ocho días en América Central. El Santo Padre tendría su sede principal en la Nunciatura Apostólica de Costa Rica, pero visitaría los otros seis países del área: Nicaragua, Panamá, El Salvador, Guatemala y Belice; así como a la dictadura insular de Haití.

Nicaragua, sin embargo, era el principal objetivo del Papa, con su flore-

ciente, profundamente política y herética «Iglesia del Pueblo», su activista clero, sus recalcitrantes jesuitas, y su completamente marxista Junta moviendo los hilos que, en realidad, sólo habían sido estirados para alcanzar sus manos.

Arreglos, o negociaciones en este caso, a lo mejor, como acontece entre naciones hostiles; se realizaron para la visita del Papa a Nicaragua entre el representante personal del Pontífice en Managua, Monseñor Andrea Cordero Lanza de Montezemolo, y el jefe de la Junta de Nicaragua, Daniel Ortega y Saavedra. Desde el principio estas negociaciones fueron difíciles. Juan Pablo tenía varias condiciones que quería se cumplieran antes de concordar con una fecha real para su visita a Managua. Y Ortega y la Junta eran casi intratables en su oposición a dichas condiciones.

Algunas de aquellas condiciones se referían a la misa pública que sería celebrada por el Papa en Nicaragua, así como a lo que acontecería en cada una de las paradas papales. Era una inmemorial práctica católica y, en este caso, una específica condición papal, que un crucifijo se colocara sobre el altar para la misa. Además, el telón de fondo para el altar no podría ser un mural revolucionario, es decir, uno que retratara la violencia. La ausencia de un crucifijo en las misas y su sustitución por nada más que los tales murales revolucionarios se había convertido en una práctica habitual en la nueva «Iglesia del Pueblo».

Una condición más significativa desde el punto de vista de la Junta, concernía a aquellos sacerdotes y otros religiosos, quienes trabajaban para el gobierno sandinista. Al servicio del gobierno de Nicaragua en ese momento habían unos 300 sacerdotes, entre ellos, literalmente, decenas de jesuitas, y 750 religiosos y religiosas; 250 de ellos «misioneros» de España y Estados Unidos. Al menos 20 actuaban como asesores de la Junta, y 200 más funcionaban como organizadores de la Junta en los campos de la salud, comunicaciones, y gobiernos locales; a lo largo de una Nicaragua del tamaño de Ohio, con sus 2.2 millones de habitantes.

Juan Pablo, sin embargo, puso su mirada en los cinco sacerdotes, incluyendo los dos jesuitas, Fernando Cardenal y Álvaro Arguello, que ocupaban cargos ministeriales en el Gobierno nicaragüense. «Deben dimitir [y volver a la apropiada actividad sacerdotal], o no voy a acudir», dijo el Papa a Ortega a través de Montezemolo.

Al final, la Junta tornó difícil la elección para Juan Pablo II. Fernando Cardenal no vio ningún propósito, y solamente daños, para la «revolución cristiana» de Nicaragua, en una eventual visita papal. «No somos polacos», dijo Cardenal en algún momento de los preparativos. «Este Papa polaco quiere hacer otra Polonia de nuestra querida Nicaragua.» El desafío del Pontífice fue arrojado de vuelta a él en términos inversos: O renuncia a su propuesta de visitar Nicaragua, claramente la preferencia de la Junta Sandinista, o abandona lo que la Junta ha caracterizado como sus demandas «dictatoriales».

Aunque al final se tuvo que conformar con sólo una de sus condiciones:

el telón de fondo para su misa no sería un mural revolucionario; Juan Pablo eligió ir. Los acuerdos concluyeron. Todo su viaje centroamericano se extendería del 2 de marzo al 9 de marzo de 1983. Él pasaría el 4 de marzo en Nicaragua.

Fue una desventura para Juan Pablo el que, mucho antes de su llegada a Nicaragua, sus intenciones y sus discursos planeados y escritos, fueran todos detallada y secretamente revelados a los gobernantes sandinistas, por aquellos en aquella burocracia romana de varios niveles, incluyendo a algunos de la propia Secretaría de Estado del Papa, que estaban en contra de este Papa polaco, o que no estaban en contra de la revolución marxista-leninista en curso en este país clave del volátil istmo centroamericano.

Como consecuencia de tal continua y exhaustiva inteligencia, los sandinistas fueron capaces de planificar con meticuloso detalle, todo el día de la estancia papal. A pesar de su bravuconería en el cara a cara con el representante personal del Papa, ellos veían a Juan Pablo y al poder del papado, el cual él personificaba, como una amenaza inmediata e incluso mortal para todo lo que habían construido con tanto esfuerzo durante doce duros y laboriosos años. Más que nunca, su sueño marxista descansaba en la plataforma de las Comunidades de Base que resultaron de la «Iglesia del Pueblo». Era precisamente el objetivo del viaje de Juan Pablo a Nicaragua el atacar a la «Iglesia del Pueblo» y cortar esta plataforma de Comunidades de Base de debajo de sus pies, o al menos dejarla en una condición irreparablemente debilitada.

Mientras que la Junta conocía las intenciones de Juan Pablo II, así como los textos de sus discursos escritos, es dudoso que Juan Pablo se diera cuenta de las plenas intenciones de la Junta, ya que su servicio de información acerca de los preparativos de la Junta había sido manipulado. Iba a ser un teatro de profanación organizada y deliberada, tanto para la figura papal de Juan Pablo II como para el sacrosanto sacrificio de la misa. Iba a ser un conjunto de muestras de irrespeto y oposición institucionalizadas, no igualado por muy largo tiempo, incluso en países dominados por bloques considerables de poblaciones anticatólicas o poco indulgentes, o en los países oficialmente marxistas. Y todo ello debía ser orquestado hasta el último detalle, hasta el último cable tendido, hasta el más alejado de los micrófonos, para los medios de comunicación internacionales de televisión, radio y prensa, que eran siempre parte integrante y esencial de cada viaje papal.

Que Fernando Cardenal y los demás sacerdotes activistas de todos los rangos estuvieran implicados en los tales elaborados planes, no puede haber ninguna duda. El que ellos decidieran no crear una imagen pública indeseable para sí mismos se hizo evidente por su ausencia en las consiguientes profanaciones que comenzaron en el momento de la llegada de Juan Pablo a suelo nicaragüense.

* * *

Desde el mismo momento en que el Alitalia DC-10 que transportaba al Pontífice planeó en su aproximación sobre el Aeropuerto César Augusto Sandino de Managua, aquella mañana del 4 de marzo, las cámaras que brillaban bajo la luz del sol comenzaron a trabajar con su ajetreado zumbido. Siguieron el aterrizaje y sobrevolaron con su foco al avión hasta que este se detuvo cerca de los dignatarios del régimen sandinista y de una cuidadosamente seleccionada multitud de espectadores serviles, la *claque* sandinista; todos aguardándolo. Los lentes se enfocaron en la puerta del avión y esperaron, hasta que por fin se abrió y el Papa Juan Pablo entró en su recuadro, sus vestiduras blancas brillaban a medida que emergía de la oscuridad interior.

El Papa bajó a la pista y se arrodilló para besar el suelo con ese gesto que había llegado a ser tan familiar para cientos de millones de personas en todo el mundo. A partir de ese momento, todo estaba en manos de la Junta.

Daniel Ortega, como líder y portavoz del Gobierno sandinista, dio la bienvenida a Su Santidad con una abusiva diatriba de veinticinco minutos en contra de los Estados Unidos, con absoluta satisfacción porque la llegada del Pontífice, cubierto aquí como en todas partes por la prensa mundial, le daba a Ortega su primera plataforma verdaderamente internacional. Juan Pablo escuchó, con la barbilla puesta sobre su mano en forma de copa, la cabeza agachada, los ojos fijos en el suelo. Había oído todo esto antes, de comisarios comunistas y de marxistas pueblerinos, en Polonia.

El momento de Juan Pablo finalmente llegó, de hablar en respuesta a aquel belicoso y deliberadamente descortés discurso de «bienvenida» de Ortega. Los comentarios que el Pontífice preparara en alabanza al arzobispo Obando y Bravo de Managua fueron recibidos con gritos de burla perfectamente cronometrados, provenientes de la organizada y bien dirigida claque Sandinista. Sus palabras denunciando la «Iglesia del Pueblo» como «una grave desviación de la voluntad y de la salvación de Jesucristo» eran casi ahogadas de principio a fin por los fuertes y continuos gritos y silbatinas.

Los líderes sandinistas tenían razón por su profunda satisfacción; aquí, al menos, este Polaco no sería capaz de hablar sobre sus cabezas al pueblo; no tendría una voz para decidir el destino de Nicaragua.

Juan Pablo II concluyó el discurso que había dispuesto pronunciar a su llegada con sufrimiento y rabia en su voz. Recorrió la línea de recepción, estrechando superficialmente las manos a los miembros de la Junta y del Directorio Nacional de Comandantes. Ciertos ministros brillaban por su ausencia. El ministro de Relaciones Exteriores, el padre de Maryknoll Miguel d'Escoto, encontró más conveniente estar en Nueva Delhi. El embajador ante la OEA, el padre Edgar Parrales, y el Delegado Estatal, el padre jesuita Álvaro Arguello, estaban cada uno en su casa viendo las indignidades a través de la televisión. El padre jesuita Fernando Cardenal también estuvo ausente. Su hermano, el padre Ernesto Cardenal, fue el

único sacerdote con rango en el gobierno que estuvo presente, una figura con gafas, cuya rústica camisa de algodón blanco, pantalones azules holgados, y boina negra, estaban incómodamente en desacuerdo con sus brillantes zapatos negros.

De todos aquellos reunidos para dar la bienvenida al Santo Padre a este país abrumadoramente católico, Ernesto Cardenal fue el único que se hincó en una rodilla al tiempo que el Papa se detenía deliberadamente delante de él. Se quitó la boina y extendió la mano para tomar la del Papa y besarle el anillo. Pero Juan Pablo no extendió su mano. En cambio, agitó un dedo admonitorio a Ernesto. «¡Usted debe regularizar su situación! —el Pontífice habló con voz clara, y luego repitió sus palabras para enfatizar—. ¡Usted debe regularizar su situación!» La única respuesta de Cardenal fue la de quedarse mirando a Su Santidad y sonreírle.

Juan Pablo recorrió el resto de la línea de recepción, y partió para la primera parte de su itinerario previsto en Nicaragua, una visita a la ciudad de León, a unos sesenta y cuatro kilómetros al noroeste de Managua.

La recepción en el aeropuerto Sandino no fue sino una obertura suave y en flauta de una sinfonía repleta de humillación que había sido orquestada para Juan Pablo II, a ser ejecutada en presencia del mundo entero en el momento culminante de su visita papal. La misa pública que era la pieza central de la visita de Juan Pablo se iba a celebrar esa noche en la espaciosa *Plaza 19 de Julio*, llamada así por ese día en 1979, cuando la dictadura de Somoza había sido derrocada y la Junta marxista de los sandinistas había tomado el poder.

El sol poniente salpicaba con sus rayos carmesí dorados un escenario inolvidable mientras Juan Pablo II entraba en la Plaza ataviado con vestiduras pontificias completas, la mitra papal en su cabeza, y el báculo papal erguido en su mano.

La multitud apretujada en la Plaza, oficialmente estimada en 600.000 personas, estaba toda perfectamente ordenada y agrupada en bloques preestablecidos. Un extremo de la abarrotada Plaza estaba atravesado por un enorme telón de fondo con carteles revolucionarios retratando a los héroes de la revolución sandinista. Frente a los carteles, en el lado opuesto de la plaza, una larga plataforma de madera con una barandilla había sido construida. Un altar, una simple y larga mesa cubierta para la ocasión con tejido de lino, había sido colocada sobre la plataforma. A cada lado de la plataforma, frente a las multitudes había dos tribunas oficiales, donde los tres hombres de la Junta y los nueve hombres del Directorio Nacional esperaban, todos los doce vestidos con uniforme militar verde oliva.

En los lugares más cercanos a la improvisada plataforma y sus tribunas que la flanqueaban, la Junta había dispuesto bloques especiales de partidarios provistos de megáfonos y un micrófono. En todas partes, en los edifi-

cios que rodean la Plaza, en los carteles, en manos de la multitud, alrededor de la plataforma y el altar mismo, había banderas rojinegras sandinistas. Aquí y allá, una bandera amarilla y blanca del Vaticano aparecía, y había un puñado de banderas de azul y blanco de Nicaragua.

Burlonamente, Ortega y sus colegas habían ordenado colgar como telón de fondo del altar, un mural que retrataba en enormes proporciones los rostros de Carlos Fonseca Amador, héroe y mártir de la revolución sandinista, y Augusto César Sandino, el hombre en cuyo nombre los sandinistas habían efectuado su revolución.

No hubo crucifijo sobre el altar. Esta inmemorial práctica católica había sido prohibida por los jóvenes gobernantes de Nicaragua. En su lugar había sido tendido otro largo estandarte, este estaba adornado con letras del tamaño de un hombre que decían: *«¡Juan Pablo está aquí. Gracias a Dios y la Revolución!»*

Como siempre acontece cuando tal cantidad de gente se reúne, no hubo nunca un momento de silencio. Masivas multitudes, a menos que sean silenciadas por algo extraordinario, un orador fascinante o un deslumbrante espectáculo, emiten una continua mezcolanza de ruidos y sonidos. Esa noche la plaza se hizo eco de ese mismo barullo, acentuado por estallidos bien coordinados de vítores y ocasionales cantos y cantinelas. Juan Pablo comenzó su misa tranquilamente; él estaba acostumbrado al comportamiento de las multitudes.

Cuando llegó el momento para él de decir la homilía que había preparado, un vigoroso ataque en contra de la Iglesia del Pueblo, parecía sorprendido de que incluso el micrófono que se había preparado para él no pudiera superar la cacofonía bien ensayada y maravillosamente oportuna que ahora se levantaba de la multitudes, una ensordecedora letanía de rítmicas consignas revolucionarias.

Las claques comenzaron incluso antes del inicio de la homilía, de hecho. Cuando Juan Pablo se esforzó por hacer que su profunda voz resonara por encima de la competencia, la letanía de la multitud se tornó estruendosamente alta y tan regular como los latidos del corazón:

—«¡Poder para el Pueblo!»

—«¡Directorio Nacional, nos da sus órdenes!»

—«¡Háblanos de los pobres!»

Por momentos, Juan Pablo pudo ser escuchado con dificultad. Sus simpatizantes trataron de protestar, para apoyarlo y que fuese escuchado, pero habían sido ubicados tan lejos como fuera posible de la plataforma, y no tenían ni megáfonos ni micrófonos. Juan Pablo podía ser visto, se veía su mano cortando decisivamente el aire con gestos violentos; pero no podía hacerse oír por encima del estruendo incesante de las consignas sandinistas.

—«¡Queremos una Iglesia unida del lado de los pobres!»

—«¡No hay contradicción entre Cristianismo y revolución!»

El rostro de Juan Pablo se puso pálido de indignación al darse cuenta de lo que estaba sucediendo: Estaba siendo atrapado y anulado en un pozo de

ruido. Con furia y desesperación, por fin gritó:

—*«¡Silencio!»*

En la bien orquestada *sinfonía-de-las-claques*, la orden del Papa no era más que una señal para aumentar el *tempo* de las consignas.

—*«¡Silencio!»* —Juan Pablo gritó por segunda vez. Un nuevo *crescendo* de consignas lo envolvió. Por tercera vez:— *«¡Silencio!»*, —la palabra estaba ahora acompañada por un gesto indicativo de alto en su mano.

Un inimaginablemente estruendoso coro de «¡Poder para el Pueblo! ¡Cristo vive en la Iglesia del Pueblo!» abrumaba sus esfuerzos. La multitud estaba más allá de su control.

Encolerizado, Juan Pablo gritó un insulto a su micrófono, al tiempo que lanzaba una furiosa mirada hacia la Junta en su tribuna:

—«¡Poder para los miskitos!»

La burla dio en el blanco. Los indios miskitos estaban en extrema oposición a los sandinistas, y la Junta había estado haciendo todo lo posible para liquidarlos. La respuesta fue instantánea. Los nueve comandantes militares del Directorio Nacional y la Junta levantaron sus puños cerrados para incitar a los bloques de *cantores-de-consignas* a esfuerzos aún mayores. Al mismo tiempo, los técnicos del gobierno conectaron los micrófonos de las claques que rodeaban la plataforma al sistema principal de altavoces, el mismo por el cual Juan Pablo había estado tratando de hacerse oír. Una vez hecho esto, y para aumentar aún más el sonido que ya estaba ahogando al Papa, accionaron un conmutador para hacer sonar una cinta pregrabada de multitudes coreando consignas sandinistas.

Finalmente la descomunal cascada de gritos amplificados derrotó a Juan Pablo. No terminó su homilía. Pero incluso eso no era suficiente para la Junta. Las consignas continuaron durante todo el sacrificio de la misa, ahogando incluso su momento más sagrado, la Consagración, en clamores de «¡Poder para el Pueblo!» y «¡Es posible ser marxista y cristiano!» y «¡Hable con nosotros sobre la injusticia del capitalismo!»

Sin embargo, todavía la humillación no estaba completa. Cuando Juan Pablo y su séquito ocuparon sus asientos en el avión, el Alitalia DC-10, en el aeropuerto Sandino de Managua aquella noche y el piloto notificó a la torre de control que estaba listo para el despegue, la Junta ordenó que se mantuviera esperando en tierra al avión papal por unos diez minutos adicionales. Era su último gesto para subrayar quien estaba realmente en control aquí.

Cuando por fin la humillación había sido ejecutada hasta su última nota, la radio gubernamental insistía ante el pueblo nicaragüense en que el Papa debía pedir disculpas por su comportamiento. «La indignación y protestas espontáneas de nuestra gente eran naturales ante la indiferencia del Papa», manifestó un noticiero. «Este Papa es un Papa de Occidente, el Papa del imperialismo», se quejaba un miembro del Directorio Sandinista. «El Papa está tratando de convertir a Nicaragua en otra Polonia,» denunciaba el ministro del Interior Tomás Borge. «Él está tratando de hacer que la Iglesia

cometa suicidio», agregó píamente un misionero de Maryknoll.

Como ocurría con frecuencia, se dejó al padre Fernando Cardenal el dar el más breve y más claro resumen de la posición de la Junta, así como su justificación para la degradación del Papa, el papado, y la misa católica: «El discurso del Papa —comentó Cardenal—, fue una declaración de guerra».

V. DESOBEDIENCIA ELEMENTAL

Admirados u odiados, el hecho es que por 425 de sus 443 años como una Orden, los jesuitas fueron ante sus propios ojos, así como virtualmente ante los ojos de todo el mundo, los defensores de vanguardia de las actitudes de la Iglesia respecto al Papa y al papado. En tiempos normales, si hubiese estado algún jesuita involucrado incluso más remotamente que Fernando Cardenal en una humillación tan solo una fracción de aquella que fue arrojada sobre Juan Pablo II en Nicaragua el 4 de marzo de 1983, el tal jesuita se habría encontrado fuera de la Compañía y habría sido rechazado por sus miembros literalmente en cuestión de horas.

Incluso en tiempos menos normales, como en los quince años del generalato de Pedro Arrupe, habría habido al menos un teatro de consternación y lealtad, una demostración de preocupación, un aluvión de garantías de que el asunto sería investigado, a la par de interminables explicaciones y de demoras en las medidas correctivas.

La reacción dentro de la Compañía ante la noticia de la humillación de Juan Pablo en Nicaragua aquella primavera de 1983, sin embargo, parece haber sido la única en su clase, tanto entre los superiores como entre la mayoría de los líderes de la Orden: Juan Pablo II había metido su cabeza en la cueva del león y había conseguido más o menos lo que andaba buscando. La esperanza ahora entre muchos jesuitas era la de que este Papa pudiera haber aprendido su lección, abandonase su mentalidad de «obispo de gueto polaco», y se diera cuenta de lo complicado que era realmente el mundo grande y malo. Este Papa había decidido hacerse cargo del gobierno de la Compañía por la acción despótica de deponer a Arrupe y a O'Keefe. Muy bien. Ahora él sabía como eran las cosas. Se consideraba que Juan Pablo se abstendría de más acciones y se retiraría a lamerse sus heridas.

Esa actitud se vio reforzada por la ausencia de alguna reacción fuerte de parte del secretario de Estado de Juan Pablo II, el cardenal Agostino Casaroli, quien se limitó a pronunciar algunas perogrulladas aceptables sobre la necesidad de que todas las partes se tranquilizasen.

Con una respuesta tan débil de la propia oficina papal, los jesuitas no sentían la más mínima presión para llamar al orden a Fernando Cardenal y a los otros jesuitas implicados en la humillación papal. Se adoptó una actitud de «espera y mira». Pero a los ojos de muchos, Juan Pablo había perdido una batalla importante. La humillación sandinista preparó el camino para que se imitara esta agresividad en contra el Papa en los años por venir (1).

En un sentido claramente definido, esta actitud de «espera y mira» sólo fue posible debido al propio Juan Pablo. Por un inaudito ejercicio de autoridad papal, él había cesado un Padre General, Arrupe, y había colocado a dos hombres de su preferencia, elegidos a dedo, al frente de la Orden de los Jesuitas. Si el Pontífice hubiera presionado a sus dos escogidos después de su regreso de Nicaragua, ambos hombres habrían tenido que plegarse a la voluntad de Juan Pablo, sin importar lo desagradable que pudiera ser, incluso hasta el punto de empezar una reforma total de la Compañía. O si hubiesen recibido órdenes precisas e inequívocas: «¡Expulsen a todos los jesuitas en el Gobierno de Nicaragua!» «¡Retiren a todos los superiores centroamericanos!» «¡Reemplácelos con hombres que puedan obedecer!», no hay duda de que Dezza y Pittau habrían hecho lo que se les hubiera pedido. En efecto, dicha acción específica, tal osado ejercicio de fortaleza papal, habría sido interpretado en términos de la *romanità* como una advertencia: Hagan lo que les digo esta vez, tan extrema como la acción es, o les espera algo muchísimo peor, la disolución de la Orden.

Para consternación de muchos, sin embargo, aunque Juan Pablo había dado el primer paso removiendo a Arrupe y a su sucesor elegido, Vincent O'Keefe, él no tomó el segundo, a pesar de que el fiasco de Nicaragua le había dado muchísimos más motivos que nunca. En cambio, dejó que las cosas permanecieran en las manos de Dezza y Pittau.

Había montones de especulaciones sobre las causas de la falta de acción del Papa, pero no respuestas certeras. ¿Se había dado por vencido el Santo Padre? ¿Había sido advertido por su cardenal Secretario de Estado, Casaroli, de que había ido demasiado lejos? ¿Será que vacilaría en tomar nuevas medidas debido a las amenazas generalizadas de bloques enteros de jesuitas, en el sentido de que abandonarían en masa a la Compañía?

Casaroli, de hecho, intento contener a Juan Pablo. Bloques enteros de jesuitas amenazaron verdaderamente con dejar la Orden. Así y todo, dado el carácter de Juan Pablo, pareciera más probable que el Papa polaco cometió solamente un error: Confió en Dezza y Pittau para el cumplimiento de su mandato. Sus órdenes originales a Dezza habían sido claras y apremiantes: Cambien y reformen la Orden ahora. No mañana. No el próximo año. Ahora. Él presumía buena fe y buen jesuitismo por parte de Dezza.

Confiaba en Pittau. Ellos conocían su mentalidad. Él presumía que Dezza, como una de las más viejas figuras romanas entre los jesuitas, un hombre que había servido bien, tanto al papado como a la Orden durante cuatro décadas, no solamente sabría lo que se debía hacer en detalle, sino que encontraría los medios para llevarlo a cabo con la menor cantidad de daño permanente. Era tal vez hasta lógico para el Pontífice asumir, que bajo la dirección experta de Dezza, Pittau, con su propia y larga experiencia en el campo y su asociación con Arrupe, haría de socio perfecto en la conducción de la Compañía de Jesús fuera de su embrollo de secularización, desobediencia, y desafección del papado.

En la mente del Papa, por otra parte, la experiencia en Nicaragua debería haber demostrado a Dezza y a Pittau, mucho más de lo que la mera insistencia verbal del Papa podía, la necesidad urgente de una reforma. El Papa mismo nunca había visto la profundidad del problema tan claramente como lo hizo en Nicaragua. Incluso en los países comunistas, en Polonia y Hungría como ejemplos, todas las amenazas poderosas de las fuerzas armadas marxistas nunca habían sido capaces de conseguir que la gente gritara durante horas, como lo habían hecho los nicaragüenses, en contra de su Iglesia o su Papa. Seguramente, después de la actuación singular del gobierno sandinista en Managua, no sería necesario que Juan Pablo insistiese más.

La valoración del Papa en relación a Dezza y a Pittau resultó ser totalmente equivocada.

Dezza interpretó todo el asunto de forma diferente. Si el Papa no le dio órdenes específicas, entonces el Papa no estaba siendo papal. Él no estaba ejerciendo plenamente su poder. Cuando Juan Pablo I estaba vivo y le hizo una petición específica a Dezza sobre la composición del discurso que deseaba dar a Arrupe y a sus jesuitas en 1978, Dezza cumplió; él sabía lo que el Papa quería. Pocos jesuitas alguna vez supieron que la mano de Dezza había moldeado el discurso que Juan Pablo I nunca dio, mismo que Juan Pablo II había hecho suyo.

Ahora, en 1982, la falta de especificidad en las demandas de Juan Pablo II denotaba, de acuerdo a la *romanità*, que había algún poder suelto en el área, y cualquier mano que tomase tal poder no utilizado, podría hacer uso del mismo. Dependía de Dezza el decidir qué hacer.

En este caso, en realidad, Dezza no hizo exactamente uso del susodicho poder; lo escondió hábilmente, se podría decir que lo mantuvo en reserva, para el momento en que a la Orden de los Jesuitas se le permitiera reanudar su propio gobierno. Era a este fin, el regreso de la Compañía a su apropiada «forma», a lo que Dezza dedicaba sus esfuerzos.

Ciertamente, Juan Pablo tenía muchos más asuntos que tratar que el de los jesuitas. Ahí estaba el continuo dolor por Polonia. Ahí estaban las luchas completamente internas del Vaticano: sobre el código de la Nueva Ley de la Iglesia universal; sobre la liturgia de la misa; sobre la política de los misioneros en las culturas de Asia y África; por el continuo deterioro de la

Iglesia en los Estados Unidos. Aun tan concurrida como estaba la agenda del Papa, el desafío directo a la estructura y la autoridad de la Iglesia arrojado en la cara de su papado en Nicaragua, habría puesto indudablemente el asunto de los jesuitas en la parte más alta de su lista de prioridades, si no hubiera sido por su confianza en Dezza.

En el momento en que el juego de espera de Dezza se hizo evidente: su silencio e inacción sobre la profanación de Nicaragua y sus preparativos, como si nada hubiese acontecido, para la Congregación General, fueron claras indicaciones; miembros de la administración papal estuvieron aconsejando a Juan Pablo II no intervenir en una acción disciplinaria directa y una sanción directa para la Compañía. Era como una repetición de la advertencia que *Religiosi* le había dado al Papa en la reunión secreta del Consejo de Estado dos años antes. Sólo que ahora la advertencia era un vigoroso coro, y el problema se había agravado enormemente: Lo que aquejaba a la Compañía de Jesús, también aquejaba a grandes segmentos de la Iglesia del Papa. Todas las grandes órdenes religiosas estaban afectadas ahora, junto con un alarmantemente elevado número de obispos, teólogos y sacerdotes, por no hablar de activistas laicos católicos y monjas.

Juan Pablo comprendía las advertencias muy bien. Más acertadamente que cualquier hombre vivo, comprendía el precario control de la Iglesia jerárquica tradicional sobre su gente. Sabía que el secularismo que animaba a los jesuitas estaba tan extendido como el antipapismo; que uno se alimentaba del otro; y que ambos eran ampliamente fomentados por hombres tan diferentes como: el sofisticado teólogo dominico de Holanda, Edward Schillebeeckx; el irritante arzobispo de Brasil, Helder y Camara; el sutilmente vicioso Karl Rahner, S.J., de Alemania; el entrometido obispo Casey de Galway, en Irlanda; y el «honesto-John» de los Estados Unidos, el siempre disidente Richard McBrien.

No fue una sorpresa para Juan Pablo cuando Schillebeeckx se dirigiera a una concentración antipapal holandesa, o más bien, que proclamara allí, infaliblemente como parecería, que la estructura jerárquica de la Iglesia no es la voluntad de Dios y que la infalibilidad del Papa «es desde el punto de vista católico romano una clara herejía».

Una declaración de monseñor George Higgins de los Estados Unidos pareciera ser más inocua sólo porque su estilo es por naturaleza suave e inofensivo: «una activa, inteligente y verdaderamente informada participación en la liturgia, es el principal medio para desarrollar una conciencia social y una conciencia especial entre los católicos, manteniendo constantes los demás elementos, una congregación empapada de la vida litúrgica de la Iglesia será socialmente más consciente y estará mejor preparada para formular juicios morales acertados en la vida económica y política, que una que no lo está».

En opinión del Papa y de toda la historia de la Iglesia desde la época de los mismos Apóstoles, la liturgia siempre ha significado algo totalmente diferente; esta ha significado la participación de los individuos en los sacra-

mentos de la Iglesia. Los sacramentos no son cultivadores de conciencia social u organizadores de grupos, y no lo preparan a uno para tomar buenas decisiones en la vida política.

La declaración de Higgins era importante precisamente porque reflejaba la propagación en el propio clero de un concepto de «liturgia» divorciado de los sacramentos y orientado en cambio, a la guerra social, política y económica del día entre las naciones. Reflejaba, de hecho, la secularización de las funciones divinas de exactamente la clase proporcionada por el modelo sandinista; reflejaba el trueque sandinista-marxista de la fe y juicio personal por el catolicismo «comunal»; y aunque no brillante en su estilo, la declaración fue un justo resumen de la última forma de la herejía, llamada modernismo, condenada por los Papas desde el siglo pasado.

La secularización de lo divino ya había ido muy lejos, llegando incluso hasta la descarada declaración hecha por un experto en semejante publicación como el *Journal of the Liturgical Conference (Diario de la Conferencia Litúrgica)*, redefiniendo el propio sacramento central: «Los cristianos no siempre han reconocido el aspecto político de la Eucaristía. Sin embargo, la Eucaristía es un acto político...».

Quedaba, todavía, otra difícil elección para Juan Pablo, pero incluso algunos de sus asesores personales y de mayor confianza le asegurarían en el verano de 1983 que la podredumbre se había extendido mucho más allá de los jesuitas, que singularizar a la Orden por su infidelidad al papado y a las prerrogativas papales, y por su secularización del propósito de la religión, provocarían una tormenta que sería difícil de soportar. Se podría endurecer la oposición hasta un extremo del cual no habría retorno, ni tampoco habría alivio.

En opinión de aquellos asesores, el Papa sólo tenía dos opciones si iba a colocar el hacha directamente en la raíz de los problemas de la Iglesia. Él bien podría convocar otro Concilio Ecuménico Católico Romano en el Vaticano, el Concilio Vaticano III, o debe reunir a sus obispos de todo el mundo a su lado en un sínodo, y con ellos emitir una profunda corrección al abuso y al mal uso de las muy cacareadas, pero críticamente débiles, declaraciones del Concilio Vaticano II, que se había reunido en Roma de 1962 a 1965. Era, después de todo, los asesores del Pontífice le recordaban repetidamente, «el espíritu del Concilio Vaticano II» el que era invocado continuamente para justificar cualquier y toda corrupción de la fe y la moral tradicional católica romana, no sólo en Nicaragua, sino también en Estados Unidos, en Europa, y prácticamente en todas partes.

Aunque fueran o no convincentes las razones de Juan Pablo para la inacción en el asunto de la reforma de los jesuitas, en opinión de muchos, su desafortunada decisión de permitir a la Compañía reanudar su propio gobierno, fue de igual forma una medida fatal. En opinión de tales observadores, lo que parecía ser verdad era que el Papa había renunciado a esta particular batalla, y que toda la Iglesia tendría que pagar los platos rotos.

Demasiado pronto, tales opiniones resultaron proféticas.

Cuando por fin la XXXIII Congregación General de la Compañía de Jesús, compuesta por 220 delegados, se reunió en Roma en septiembre de 1983, su primer punto en el programa fue una farsa. Este «aceptaba» la «renuncia» del padre Pedro Arrupe. En los anales de los jesuitas, no habría ningún reconocimiento oficial del extraordinario ejercicio de autoridad papal por el cual Arrupe había sido destituido de su cargo. Así como una Congregación anterior lo había elegido en 1965, ahora esta Congregación afirmaba estar actuando «soberanamente» al «dispensarlo» de su trabajo. Este no era sólo un gesto de autoconsolación; era un manotazo jurídico en la muñeca papal.

El segundo punto en el programa de la Congregación fue elegir al sucesor de Arrupe. En una sola votación el 13 de septiembre, los delegados eligieron a Piet-Hans Kolvenbach, un holandés, estudioso y especialista en ritos católicos del Cercano Oriente, residente de largo tiempo en Beirut, Líbano, y desde 1981 rector del Pontificio Instituto Oriental de Roma, dirigido por jesuitas. Alto, corpulento, con la cabeza cubierta de cabello entrecano, un rostro severo, con gafas semejantes a las usadas por Woody Allen sobre grandes ojos que rara vez sonreían aunque lo hiciera su boca, una amplia barba blanca coronada por un bigote negro, el carácter de Kolvenbach era bien conocido. Él era *furbo*, comentaban los romanos, utilizando una palabra que significaba que era tanto astuto como sutil. Era un hombre de muy pocas palabras: «la Iglesia ha sido ahogada en palabras últimamente», este era, se dice, el comentario de Kolvenbach acerca del diluvio de discursos, alocuciones y sermones que comenzaron a fluir desde el papado una vez Juan Pablo II fue electo en 1978. Cuando Kolvenbach hablaba, se decía, se iba directamente a la yugular, para usar una frase popular.

La elección apresurada de Kolvenbach fue una cosa extraordinaria en sí misma. Los jesuitas habían tenido tiempo suficiente desde la destitución de Arrupe en octubre de 1981, el año en que Kolvenbach fue llamado a Roma, para preparar la candidatura de un hombre adecuado para el día en que se les permitiría elegir un Padre General, pero era bastante singular en la historia de la Compañía el que una Congregación eligiera a un nuevo General en tan solo una votación. Normalmente toma varias, sólo para filtrar los verdaderos candidatos de los que no tienen posibilidades reales de éxito. Nadie observando la situación en los volátiles años y meses previos a ese día de septiembre, tenía duda alguna de que la candidatura de Kolvenbach y su elección fueron el resultado de un largo proceso, bien meditado, en el que los asistentes generales habían puesto sus mejores esfuerzos.

Tampoco tenían tales observadores duda alguna de que el generalato de Kolvenbach sería una continuación del «espíritu de Arrupe» al frente de la Orden. Los líderes jesuitas habían hecho una elección «a la defensiva». No tenían ninguna intención de cambiar su curso de neo-modernismo. No

tenían la intención de descubrirse ellos mismos en la situación embarazosa de los dominicos quienes, aproximadamente en la época de la elección de los jesuitas de su Padre General, estaban reunidos en Roma para elegir su propio General, Maestro General, que es como llaman los dominicos a su Superior Principal. Un dominico irlandés, el padre Albert Nolan, recibió una vasta mayoría de votos. Nolan, sin embargo, un ardiente opositor del *apartheid* en Sudáfrica y un ya destacado activista, no tenía la intención de poner su cabeza «en la boca del león», como un colega dominico comentó. Él sabía lo que le había sucedido al jesuita Arrupe en manos de Juan Pablo II. La asamblea de líderes dominicos se vio obligada a elegir a otro Maestro General, otro irlandés, Damian Byrne. Los jesuitas al decidirse por Kolvenbach estaban seguros de que no corrían ningún riesgo de que se rehusara o de que no se adhiriera al estricto arrupismo.

Kolvenbach no dejó a los delegados jesuitas que lo habían elegido en ansiosa duda acerca de su arrupismo. Las primeras palabras que les dirigió como vigésimo octavo General de la Compañía de Jesús deben haber sido néctar para sus mentes.

Desde el principio, Kolvenbach fue tranquilizador de una manera un tanto pesada. «Asumo la oficina [de General] —dijo a los delegados—, con gran confianza en la Compañía.» El resto de su discurso de aproximadamente treinta líneas fue un desarrollo de aquel tema. El Señor no demandó de los jesuitas que se revuelquen en oscuros y sombríos pensamientos sobre las debilidades y deficiencias de la Compañía. Ningún jesuita debería sentir que puede ser intimidado. Por nadie. Ni las críticas formuladas por el Papa Pablo VI, ni aquellas realizadas por el Papa Juan Pablo II han cambiado jesuitas o han revertido el muy bienvenido cambio que los jesuitas han experimentado desde finales de los años sesenta, a que se refería, dijo él: a su elevada sensibilidad a las necesidades de justicia y su acrecentada preocupación por la difícil situación de los pobres y los oprimidos.

La destitución del padre Arrupe por el Papa no había sido una decisión muy sabia, declaró Kolvenbach. Puesto que, en gran parte, actualmente la vida de la Compañía está dirigida por la espiritualidad y celo apostólico que el padre Arrupe desarrolló para la Compañía. La entera inclinación espiritual y apostólica que el Señor había dado a los jesuitas en la Compañía había llegado a través del padre Arrupe. La Compañía no abandonaría la tradición de Arrupe.

Por el contrario, el corazón y la esencia de la actividad de los jesuitas habían sido y seguirían siendo dirigidas contra la injusticia en el mundo. Esta era y es la misión de los jesuitas hoy.

Esta política de la Compañía no les ha sentado bien a algunas personas, dijo. Hay incluso algunos jesuitas que ven esta nueva misión de la Compañía de Jesús como una definitiva y peligrosa desviación del espíritu ignaciano. Pero muchos otros jesuitas no están de acuerdo.

Tampoco esta nueva misión les ha sentado bien a los Papas. Pero él, Kolvenbach, había vivido en medio de aquella injusticia antes de llegar a Roma en 1981: Había vivido en Beirut. *«Io ero là»*, dijo mordazmente. «Yo estaba allí.» Y a partir de aquella experiencia de primera mano de grave injusticia, los jesuitas están luchando, se había marchado liberado de cualesquier ilusiones. «Yo no estoy atado ya sea a los Romanos [la Santa Sede], o a los Estados Unidos, o a los franceses, o a los latinoamericanos», afirmó impasible como una simple cuestión de hecho. «¡Así que, ahora, tenemos que ver que podemos hacer!»

Debemos, continuó, responder a los gritos de los hombres que sufren injusticia con un lenguaje y con provisiones que se adapten a su lengua y a sus condiciones de vida. De esta manera podemos «servir mejor a Dios, a la Iglesia, al Vicario de Cristo, al Papa Juan Pablo II —las palabras salieron de él en estilo *staccato*—, pero serviremos a la Iglesia y al Papa solamente si, sirviéndoles, podemos estar al servicio de los hombres».

Dado que, continuó, nuestra responsabilidad es para con la Divina Majestad. Él quería que sus jesuitas tuviesen «una dimensión de libertad interior» que ponga esta Divina Majestad en primer lugar, y todo lo demás en la tierra, casi añadió: «incluyendo la iglesia y el papado», en segundo lugar. La Divina Majestad era únicamente su «modelo» de cómo comportarse.

Los Evangelios les decían que fuesen vigilantes, que no se cansasen, como las Vírgenes Insensatas que se cansaron de esperar por la llegada del Novio. Algunos jesuitas, admitió Kolvenbach, parecían estar cansándose de estar vigilantes. Pero todos tenían que estar vigilantes y no permitirse a si mismos ser desgastados por el miedo. Cristo dijo, les recordó, que el que quería salvar su vida debe estar dispuesto a perderla. Lo contrario también era cierto: El que está concentrado sólo en salvar su vida estaría destinado a perderla. Tal vez, de hecho, la Congregación General y la Compañía se verían obligados a perder su vida, si los jesuitas no estaban dispuestos «a ir al paredón» por los Decretos y los principios ya establecidos, y si lo que hacen no está complaciendo a la Divina Majestad.

La presente oportunidad de combatir la injusticia no debe perderse. Los jesuitas deben «descubrir» la Compañía de nuevo. Los jesuitas, desde la destitución del padre Arrupe, se habían comportado un poco más cautelosamente. Pero ninguno de ellos estaba dispuesto a cambiar sus convicciones concernientes a la moderna misión de la Compañía. Abandonar esto, abandonar la lucha contra la injusticia, sería abandonar la humanidad de Cristo.

Por supuesto, habría objeciones y críticas de diversos sectores de que los jesuitas se estaban dedicando a la política. En realidad, dijo Kolvenbach, el número de jesuitas que participan directamente en la actividad política es considerablemente pequeño. Pero grande era el número de jesuitas que indirecta pero poderosamente influenciaban la política a través de su participación en sindicatos, organizaciones campesinas, movimientos y causas

sociales. Algunos jesuitas se convirtieron en socialistas. Algunos se hicieron marxistas. Todo esto produjo «quejas gimientes» de los Papas. Pero la Compañía todavía estaba dispuesta a seguir adelante de esta manera con su misión de justicia y su opción preferencial por los pobres, sin prestar mucha atención a las «quejas gimientes de los Papas.»

Su trabajo como Padre General era garantizar que los jesuitas no se distrajeran con gemidos papales y dejaran de llevar a cabo su misión entre los hombres.

Cuando Kolvenbach hubo terminado, no fue sorpresa que en los días siguientes a la XXXIII Congregación General, los delegados pasaran a reafirmar los objetivos y valores del arrupismo una vez más. Por supuesto que, a partir de los Decretos de esta Congregación, y de la transcripción del discurso del Padre General Kolvenbach a los delegados, Juan Pablo II pudo ver claramente que nada en la Compañía había cambiado. Sus posteriores tratos con el nuevo Padre General confirmaron esto.

Durante el resto de 1983 y hasta la primavera de 1984, el nuevo Padre General fue el destinatario de insistentes peticiones de las autoridades de la Iglesia en Managua y en Roma para remover a Fernando Cardenal, ya fuese de su puesto político de ministro en el Gobierno sandinista o de la Compañía de Jesús. Y durante todo ese tiempo, el nuevo Padre General mantuvo el mismo movimiento circular de respetuosas evasivas, de tolerancia a las indirectas recusaciones efectuadas por el propio Cardenal y por sus superiores jesuitas locales en Managua, y de tácita aquiescencia con las protestas y objeciones públicas a la interferencia de Roma, emanadas de las difusiones sandinistas en los medios internacionales.

La situación entre los jesuitas, por un lado, y los obispos nicaragüenses y Roma por el otro, llegó a un nuevo punto de ebullición en la primavera de 1984. Los obispos nicaragüenses emitieron una carta pastoral de Pascua en la cual repetían las palabras del Papa Juan Pablo denunciando *la iglesia popular* y las Comunidades de Base. La carta condenaba a todos los clérigos y monjas que estaban descuidando sus vocaciones espirituales a favor de la construcción de la «Iglesia del Pueblo», como parte de la infraestructura sandinista, y demandaba un retorno a la normalidad eclesiástica. En términos directos, los obispos acusaban a «un pequeño sector de la Iglesia» de haber traicionado la estructura apostólica de la Iglesia de Cristo «con el fin de fomentar el marxismo-leninismo».

El cuchillo penetró muy cerca del hueso de los jesuitas, y la reacción fue tan devastadora como era previsible. El Provincial de los Jesuitas para todos los países centroamericanos, junto con un grupo de jesuitas nicaragüenses y hábilmente asistido por el padre Fernando Cardenal, respondieron con una detallada y amargadamente mordaz crítica a la carta pastoral de los obispos. La respuesta insistía en que la Iglesia del Pueblo *era* la Iglesia de Cristo. Esta rechazaba sumariamente todas las pretensiones episcopales de controlar aquella Iglesia.

Además de todo lo demás que la carta era, esta era una medida dolorosa de la inmunidad que los jesuitas consideraban que gozaban, a aquella altura, en relación con la autoridad de Juan Pablo II. A fin de cuentas, habían hasta evadido la intrusión papal directa en la propia Orden. Ahora tenían su General, elegido por ellos mismos.

Al mismo tiempo, el gobierno sandinista intensificó su acoso a los obispos nicaragüenses, y a los sacerdotes, monjas y laicos que apoyaban a los obispos. El acoso llegó a ser tan agresivo que provocó que el arzobispo de Managua, Obando y Bravo, expresara públicamente: «El régimen sandinista es ahora más brutal y represivo que lo que la gente de Somoza fue en su época.»

Como para mostrar sus dientes contra cualquier intento de privarlos de sus colegas de sacerdocio miembros del Gobierno, la Junta decidió efectuar una jugada brutalmente notoria en contra de los obispos y de Roma. El 9 de julio de 1984, oficiales y funcionarios gubernamentales armados, llegaron a las residencias de diez sacerdotes que habían sido leales a los obispos, los arrestaron y los transportaron abruptamente al aeropuerto de Managua. El padre Santiago Anitua, S.J., uno de los pocos jesuitas nicaragüenses leales al papado y a la Iglesia tradicional, fue detenido de la misma manera en su lugar de trabajo y llevado directamente al aeropuerto. Todos los once fueron deportados en el acto por el delito de obstaculizar la formación de *la iglesia popular.*

Un destino peor les aguardaba a otros. El padre Amado Peña fue arrestado y acusado de tramar el derrocamiento armado de la Junta. Las pruebas presentadas en su contra consistían en dinamita y armas, plantadas en su coche cuando se detuvo al borde de la carretera, mientras respondía a una llamada para una consulta médica que resultó ser una patraña (2). Otro sacerdote, un nicaragüense de cincuenta y cinco años de edad, el padre Bayardo Santa Eliz Felaya, fue atado a un poste a las afueras de su propia iglesia parroquial, junto con cuatro de sus feligreses, luego fueron rociados con gasolina y se les prendió fuego. Milagrosamente vivió para contar su historia a la prensa norteamericana en Washington, D.C., «con el fin de dar testimonio en contra de los gobernantes sandinistas.»

Sólo en caso de que tales acciones dejaran alguna duda persistente en cuanto a la posición de los sacerdotes en el gobierno, el padre Edgar Parrales, Ministro de Bienestar sandinista, dio un paso adelante para dejar las cosas bien claras para todos. «Ahora no es el momento para que regresemos al claustro —dijo Parrales categóricamente—, a estar encerrados y esperando por el santo, el mendigo, y la Primera Comunión.»

Represión y tortura aparte, la crítica oficial de los jesuitas a la carta pastoral de los obispos fue, como mínimo, un error táctico; esto puso en manos de Juan Pablo una razón concreta para ejercer renovada presión sobre el Padre General jesuita Kolvenbach, para que tomase una decisión final acerca de Fernando Cardenal como el abanderado de la recalcitrancia jesuítica, y sobre los otros jesuitas en el gobierno de Nicaragua.

En julio de 1984, el Padre General Kolvenbach, bajo esta nueva presión del Papa Juan Pablo, obedientemente envió un emisario especial a Nicaragua para informarse de primera mano sobre el asunto de la osada crítica jesuita a la carta de los obispos. El emisario se enteró de que las cosas estaban tan mal como Juan Pablo se lo había comunicado a Kolvenbach. No había manera de atenuar la gravedad del politiqueo y el marxismo de Fernando Cardenal y los otros jesuitas en el gobierno.

Por lo tanto, Juan Pablo II insistió en que Fernando Cardenal y los otros sacerdotes con cargos de ministro en el gobierno renunciasen, o del gobierno o de la Orden para el 31 de agosto.

Kolvenbach, impulsado por sus propios asesores y por los amigos de Cardenal, convenció a Juan Pablo de no insistir en esa fecha, sino esperar hasta después de las elecciones en Nicaragua, en el otoño, «a fin de no perturbar indebidamente las cosas.»

Una vez más, al aceptar una solicitud aparentemente razonable y aparentemente cooperativa para posponer el asunto, el Pontífice permitió que la iniciativa fuese arrebatada de sus propias manos. Kolvenbach le envió un *télex* a Fernando Cardenal en agosto, instándolo a renunciar a su puesto, aseverando que a Cardenal «no se le está permitido el mantener una asignación [ministerial] debido a su incompatibilidad con su condición de jesuita.» Mas los resultados eran previsibles.

La respuesta del Cardenal fue una redeclaración pública y pomposa de su independencia en relación a su Iglesia y a su Superior General: «El logro de mi vocación jesuita es sólo para ser tenido en mi compromiso con la revolución.» Cardenal envió una petición urgente a su Padre General para un encuentro cara a cara en los Estados Unidos, donde Kolvenbach había programado una visita para el próximo otoño.

En ese intervalo de tiempo, surgió una oportunidad para que Kolvenbach dejara claro en donde estaba situado él mismo en aquella lucha entre Juan Pablo II, por un lado, y Fernando Cardenal junto a sus colegas de la Teología de la Liberación de toda América Latina, por el otro. La ocasión fue un documento emitido bajo la autoridad de Juan Pablo por el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la poderosa Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe (CDF), el ministerio romano encargado de supervisar la pureza de la doctrina católica. El documento de la CDF criticaba fuertemente la Teología de la Liberación y a sus practicantes por su adopción del análisis marxista de la historia, y por su insistencia en la «lucha de clases» y en la revolución del proletariado, como partes integrales del cristianismo genuino. Entre líneas en este documento, y a pesar de las advertencias previas de *Stato*, se hallaba el rechazo implícito del marxismo-leninismo soviético.

En respuesta, el Padre General Kolvenbach hizo algo que no se parecía a nada de lo que algún Padre General jesuita antes que él hubiera hecho alguna vez. Bajo su título oficial, publicó una crítica al documento del

Vaticano, acusándolo de ser demasiado negativo, y expresando su confianza en que un tratamiento más equilibrado de la Teología de la Liberación sería emitido por la CDF de Ratzinger en el futuro. Las enseñanzas de la Teología de la Liberación, escribió Kolvenbach, deben ser «reconocidas como posibles y necesarias.»

Al emitir de manera tan directa y franca una refutación al documento oficial de Ratzinger, Kolvenbach no sólo estaba probando su propia fuerza y la debilidad de Juan Pablo; él estaba redoblando la presunción de Fernando Cardenal, demostrada la primavera anterior, de poseer inmunidad ante la autoridad de Juan Pablo II. Y estaba actuando con la certeza de que tenía al menos dos poderosos aliados contra el cardenal Ratzinger y el Papa Juan Pablo II.

De hecho, el principal aliado de los jesuitas en Roma, el cardenal secretario de Estado Agostino Casaroli, entró en acción más o menos al mismo tiempo. Pronto habría, dijo el secretario, otro comunicado mejor redactado sobre el tema. Mientras tanto, dijo, lanzando su amenazadora bomba en la cara del Papa Juan Pablo, que él como Secretario de Estado tendría que poner distancia entre él mismo y el aludido documento de Ratzinger.

En un discurso posterior, el Secretario de Estado hizo todo lo que pudo para alabar al predecesor de Juan Pablo, el Papa Pablo VI, como el campeón e ideal papal del diálogo con los países del así llamado socialismo verdadero.

Casaroli tenía el ojo puesto en sus amigos al otro lado de la Cortina de Hierro que habían vilipendiado el documento de Ratzinger como «la vergüenza de nuestro tiempo.» El Secretario deseaba decirles a esos amigos que estaba en total desacuerdo con la política de Juan Pablo hacia la URSS y sus satélites. Como le había dicho al Pontífice, él intentaba nutrir y proteger sus líneas de comunicación con Moscú y sus satélites de la Europa oriental; eso significaba un tratamiento delicado del marxismo y su moderna matriz, la Unión de Repúblicas Sociales Soviéticas. A los ojos de Casaroli, su mayor desgracia sería el llegar a ser una *persona non grata* en dichos sectores.

El segundo aliado vigoroso del Padre General Kolvenbach en este asunto era el arzobispo de Lima, Perú, el cardenal Juan Landázuri Ricketts. Landázuri había sido arzobispo de Lima durante treinta y dos años, y disfrutaba de un prestigio verdaderamente enorme, no sólo en Lima y en toda América Latina, sino también en Roma. Además, él era amigo personal y admirador del mismo hombre, el padre Gustavo Gutiérrez del Perú, quien había publicado el manual básico de la Teología de la Liberación en los años setenta.

En lo que parecía el momento más oportuno desde el punto de vista de Kolvenbach, Landázuri descendió a Roma aquel otoño acompañado de un séquito de sus obispos peruanos. En prolongadas entrevistas con Juan Pablo y el cardenal Ratzinger, él fue capaz de proteger al jesuita Gutiérrez

de la condena o la censura.

La estrategia era aguda: Es cierto, Gutiérrez no tenía verdaderamente un cargo ministerial en el Perú; pero ciertamente analizaba la «teología» a la luz de la teoría marxista de la lucha de clases; y además dirigía el grupo de estudio *Las Casas* que pertenecía a la *Izquierda Unida* (IU), el equivalente en el Perú de la coalición Sandinista. Si Juan Pablo no podía censurar a un hombre como Gutiérrez, el razonamiento decía, que su mano se debilitaría cuando tratara de hacer frente a otros jesuitas aliados con marxistas en otros países.

El propio Cardenal, entretanto, se mantenía muy activo en la refriega. En conversaciones y por correspondencia durante todo el otoño de 1984, Fernando luchó desesperadamente por permanecer en su puesto en el gobierno, y por proveer a su Padre General con razones adecuadas para que se negara a ceder ante la demanda de Juan Pablo, de que él, Cardenal, se retirase de la política o fuese «retirado» de la Orden de los Jesuitas. Incluso tan tarde como el 21 de octubre cuando tuvo su esperado encuentro cara a cara con Kolvenbach en Nueva York, parecía tener una esperanza real de que podía mantener tanto el alzacuello de los jesuitas como la cartera de ministro. Cardenal salió de esa reunión con su Padre General diciendo a sus amigos: «Se ha encontrado una solución.»

Pero no era así. A pesar del abierto apoyo de Casaroli, Landázuri y otros más, las manos del Padre General Kolvenbach estaban atadas. Juan Pablo II permanecía insistente en que Fernando Cardenal dimitiera de su cargo en el gobierno o fuera despedido de su Orden, y esta misma demanda se aplicaría a todos los demás curas políticos en Nicaragua. Todos eligieron el despido. Sólo faltaba expedir los documentos formales.

El 4 de diciembre, Fernando Cardenal recibió una notificación oficial de su Padre General comunicándole que estaba siendo cesado de la Compañía, y animándole a «reflexionar respecto a algún otro camino de vida en el cual pueda servir a Dios con mayor tranquilidad.»

Al mismo tiempo, y por segunda vez en su breve mandato, Kolvenbach dio un paso sin precedentes en los anales de los jesuitas. Escribió una carta oficial a todos los superiores jesuitas principales de todo el mundo «explicando» la partida de Cardenal, y reconociendo el «conflicto de conciencia» de éste. Debido a que desde un principio, el insistente argumento de Cardenal había sido que sólo permaneciendo en su puesto de gobierno podría ayudar a los pobres, Kolvenbach expresó la esperanza de que nadie entre los jesuitas concluyera de la decisión de Cardenal que para ayudar a los pobres, uno tenía que dejar de ser un jesuita.

Lo que Kolvenbach no incluyó en su carta de explicación a la Compañía fue cualquier mención de la voluntad del Santo Padre. No dio detalles o aun habló sobre el profundo conflicto respecto a la estructura de la Iglesia y la autoridad de la Iglesia en Nicaragua. Tampoco invocó el asunto de la obediencia jesuítica, la suya propia, la de Cardenal, y la de toda la Com-

pañía, ante el Papa. En cambio, parecía que aquella buena charada que había disfrazado la salida de Pedro Arrupe corría pareja con otra que disfrazase la de Fernando Cardenal.

En efecto, decía la carta de Kolvenbach, la decisión de Cardenal de marcharse era suya propia, y la había tomado porque existe un incordiante Código de Derecho Canónico, canon 285, que prohíbe a los sacerdotes ocupar puestos gubernamentales sin permiso especial de la Santa Sede; la cual (quería decir el Padre Santo) había rehusado hacer una excepción con el padre Fernando Cardenal. No había «despido» propiamente dicho, sino un acuerdo mutuo de que Cardenal sólo podía seguir a su conciencia saliendo de la Compañía de Jesús. Ciertamente, la reacción de Cardenal a su despido, en su réplica a la carta de Kolvenbach, fue: «No me castigan por mis pecados, sino por lo que yo experimento como la llamada que Dios me ha hecho.»

Cuando fue emitida la notificación oficial de la marcha de Fernando Cardenal por las oficinas generales de los jesuitas en Roma, el 11 de diciembre, el comentario y la reacción jesuíticas oficial y no oficial siguieron como era de prever el modelo y el espíritu de la carta del Padre General, ruda e insólita, a los superiores acerca de todo el asunto.

El padre Johannes Gerhartz, secretario general de la Compañía, estuvo completamente de acuerdo en que el «cese» de Cardenal no era un acto penal ni un castigo, ni siquiera se trataba de un cese real. Tampoco convertía en laico a Cardenal, el cual seguía siendo un sacerdote bien considerado, pero sujeto a la autoridad del arzobispo Obando y Bravo de Managua, más que a los superiores de la Compañía. Gerhartz continuó increíblemente que tampoco ninguna presión por parte del «Vaticano» (la palabra clave para Juan Pablo) sobre el Padre General para pedir la marcha de Cardenal.

Joseph McHugh, S. J., secretario de los jesuitas para la Comunicación y la Información en Washington, se inclinó hacia la verdad, pero de un modo muy oblicuo. Reconoció que «a Cardenal se le permitió marcharse», porque había «fuertes realidades políticas en marcha». Después, calificó aquellas «realidades» con el término de «organizativas», una referencia a la presión papal sobre la Compañía. La marcha de Cardenal «fue una cosa muy triste», y había provocado pena entre sus compañeros jesuitas, que conservaban hacia él «un sentimiento de lealtad familiar».

Radio Vaticano, que está dirigida por jesuitas para la Santa Sede, y se sitúa dentro de la esfera de influencia del cardenal secretario de Estado, Casaroli, fue incluso más profusa y personalmente tierna en su tratamiento de Cardenal. Fernando, anunció Radio Vaticano, refiriéndose a él afectuosamente por su nombre de pila, se había ido «en una atmósfera de estimación y respeto mutuos por parte de todos los implicados; pero obviamente, para él y para muchos otros jesuitas, fue un asunto penoso».

Las cartas escritas a los medios de comunicación por los jesuitas en Europa y en América subrayaron, hasta el punto de ser desafiantes, que a Cardenal no se le podía negar el acceso a su comunidad jesuítica de Bosques de Altamira en Managua. «Esto puede significar», concedió uno de mala gana, que «Fernando tenga que vivir en una tienda en el fondo del jardín».

En cualquier caso, los colegas jesuitas de Cardenal en América Central, no tomaron escarmiento de su naufragio. En palabras de Valentín Menéndez, S. J., el Provincial de los Jesuitas para toda Centroamérica, «nuestra meta es intentar acompañar al pueblo nicaragüense a lo largo de su camino difícil y en sus grandes esperanzas, desde nuestra posición en la Iglesia como religiosos jesuitas».

La charada fue tan efectiva y sus frutos tan extendidos y consistentes, que, a menos que se elija acusar a algunos jesuitas que trabajaban lejos de Roma para propagar mentiras acerca del caso, la mejor cara que se puede pintar es la de la ignorancia de los jesuitas en general acerca de Cardenal. Eso es lo más benévolo que se puede deducir de comentarios como los del jesuita norteamericano Tennant C. Wright, en junio de 1985, de que «aunque el Papa y el cardenal de Managua pidieron a los del Gobierno que dimitieran, no habían insistido en ello». Llegados a tal extremo, parece casi absurdo preocuparse de si debería ser cuestionada la veracidad o la ignorancia de un hombre.

Fernando Cardenal, habiendo leído quizá la inscripción sobre la pared, como en el festín de Baltasar, antes de lo que estaba deseando admitir, había preparado una declaración bastante tiempo antes de recibir la nota oficial de su despido, el 4 de diciembre. «Una carta a mis amigos», le llamó a la declaración; y la envió en el momento culminante de la reacción hacia su caso.

A pesar de su «cese injusto», decía Cardenal en su carta, su conciencia entendía «como en una intuición global, que mi compromiso con la causa de los pobres en Nicaragua viene de Dios..., ante el que yo cometería un grave pecado si abandonara, en las presentes circunstancias, mi opción sacerdotal por los pobres». Por otra parte, «la Santa Sede, en el caso de Nicaragua, aparece aprisionada por conceptos que pertenecen a la esfera política y que le han llegado a partir de experiencias traumáticas de los conflictos de la Europa oriental...». Esta alusión irrespetuosa a Juan Pablo, aunque resultase suave en comparación con la humillación infligida al Papa durante al visita de casi dos años antes, era clara.

Cardenal expresó su profundo agradecimiento a todos sus compañeros jesuitas y superiores, dando a entender lo que se deseaba que pareciera verídico; es decir, que todos cuantos tenían importancia en la Compañía de Jesús, comprendido el Padre General Kolvenbach, habrían deseado que continuara su labor en el cargo gubernamental y en su calidad de jesuita. «El único que se ha negado categóricamente... ha sido

el Papa Juan Pablo II.» La frase basta por sí sola para mostrar su insolencia anticatólica. Más tarde, Cardenal añadió otra observación descalificadora. «Existe coincidencia entre las políticas del Presidente Reagan y del Vaticano respecto a Nicaragua.» La palabra *Vaticano* en labios de Cardenal constituye su vocablo más discreto para designar a Juan Pablo II.

Insatisfecho todavía, Cardenal estuvo más desahogado en una entrevista que concedió el 4 de diciembre de 1984. «No somos polacos —dijo—. El Vaticano es incapaz de reconocer nada nuevo si no le viene de Europa... Yo reconozco el hecho de que el Papa aplicó presión sobre mí para hacerme expulsar de la Compañía. Continúo sintiéndome jesuita..., de suerte que algún día volveré a ser recibido en la Compañía de Jesús.»

Aun cuando, en un sentido oficial, el caso de Fernando Cardenal estaba terminado, el Padre General Kolvenbach retornó a poner en claro su ahora famosa «opción preferencial en favor de los pobres y los oprimidos». Al hacerlo así, expresó también sus propias dudas y su falta de convicción referente a los sacramentos y las creencias básicas de la Iglesia católica.

Cuando recibimos la Eucaristía, dijo el Padre General en un discurso en Caracas, cosa de un mes después de la partida de Cardenal, entramos «en solidaridad con Sus hermanos (los de Cristo) y especialmente con Sus preferidos hermanos, los pobres».

Dentro de la doctrina de la Iglesia, ni la pobreza ni la riqueza confieren unión y solidaridad con Cristo. Sólo la gracia del propio Cristo produce este efecto. La gracia está abierta a todos, no exclusivamente, ni siquiera «especialmente» a los pobres. Decir otra cosa constituiría, como sabía sin duda Kolvenbach, erudito en materia religiosa, una herejía condenada por lo menos dos veces por la Iglesia. Decir que uno no puede participar en la Eucaristía «sin luchar contra la pobreza mediante el sacrificio personal, vendiendo los propios bienes y buscando la solidaridad con las víctimas de la miseria» es algo más que teología simplemente mala, es una teología al servicio de la economía, ensombrecida por un prejuicio contra el capitalismo como sistema de vida. Es, finalmente, una doctrina condenada por la Iglesia romana desde época tan antigua como el siglo XV.

Fuese lo que fuese lo que le hubieran inspirado su educación formal y su erudición, el Padre General Kolvenbach se mostró franco en aquel discurso de Caracas acerca de una gran duda y un dilema sin resolver que tenía en su propia mente como jesuita. «Es fácil —reconoció— arrojarse en una lucha de clases, o refugiarse en la espiritualidad desencarnada de la pobreza... Es difícil, y estamos apenas comenzando a comprender cuánto..., mantener las dos demandas.» Las anteriores generaciones de jesuitas habían tenido admirables modos de satisfacer ambas obligaciones. El intento de Kolvenbach de formular el ideal moderno era un modelo de oscuridad: «La liberación integral de lo humano que

es la ciudad de Dios dentro de nosotros.»

Kolvenbach parece haberse dado cuenta de cuán distinta era la «opción preferencial por los pobres» como ideal jesuítico resplandeciente si se le comparaba con el ideal ignaciano que había permanecido sólido y virtualmente intacto en la Compañía de Jesús hasta 1965. En una carta fechada en 3 de marzo de 1985 y dirigida a todos los jesuitas, Kolvenbach continuaba luchando con aquella diferencia. Observaba que la «opción preferencial por los pobres» de la Compañía había causado conflictos entre los miembros de la Orden (rara y oblicua admisión de que no todos los jesuitas habían caído, ni de lejos, en la línea oficial), y con la Iglesia local y los funcionarios del Gobierno. No sabemos, notaba, «todas las consecuencias concretas (de esta opción preferencial) para el ministerio pastoral».

Semejante conflicto es difícil de entender, a menos que se presuma, como muchos observadores han tenido que hacer, que Kolvenbach, al igual que muchos jesuitas, había dejado de darse cuenta de lo que significaba su voto de obediencia, y la obediencia misma como virtud.

Por torturadas que fuesen las reacciones contra el despido de Fernando Cardenal, después de cinco largos años de lucha, el resultado no sonó a victoria para el Papa Juan Pablo II. Apenas dos meses después del discurso de Kolvenbach en Caracas, se le recordó a Juan Pablo cuán amargo puede ser el fruto de la demora y la indecisión, y lo lejos que se había extendido la mala hierba del modernismo patrocinado por los jesuitas. El recordatorio no le vino de ellos esta vez, sino de la orden de frailes menores, popularmente conocidos como franciscanos, que se reunió en Asís en mayo de 1985 para elegir un nuevo Ministro General, el equivalente del Padre General jesuita.

Juan Pablo estaba informado de un movimiento dentro de aquella reunión para elegir, como cabeza de la Orden, al padre californiano John Vaugh, quien era muy conocido como progresista que apoyaba las comunidades de base, «la colaboración con los marxistas», las celebraciones litúrgicas «progresistas», y todo el repertorio de ideas teológicas modernistas que los Papas han condenado continuadamente como irreconciliables con el tradicional catolicismo romano. El Papa Juan Pablo envió su representante personal, el arzobispo Vincenzo Fagiolo, para bloquear la elección de Vaughn.

El esfuerzo fue un desastre para Juan Pablo, tan grande como el de la Congregación General jesuítica de setiembre de 1983. Fagiolo fue aislado y tratado como un intruso entrometido. Vaughn resultó elegido como Ministro General por 117 votos sobre 135; es decir, con el ochenta y cinco por ciento de los votos emitidos. Los frailes divulgaron un comunicado diciéndole a Juan Pablo que no se apartarían de las prácticas que habían adoptado: «Es demasiado tarde para que nos echemos atrás. Como franciscanos, no podemos volver a empezar otra vez. No vamos a ponernos en camino en busca de nuestra identidad...»

Los franciscanos y Vaugh procedieron entonces a embellecer su contestación exactamente como habían hecho los jesuitas, desarrollando el mismo juego de manos teológico. Ellos adoptaban sin rebozo la Teología de la Liberación, completa con su «opción preferencial por los pobres», una postura «anticonsumista», con lo cual se quería decir anticapitalista, y la elección de una estructura eclesial «no jerárquica», todo ello envuelto en un lenguaje óptimo y optimista acerca de «la Conferencia Africana» (3). El último truco desarrollado con la ayuda de una suave versión eclesiástica de la desinformación, era declarar que esta «identidad» franciscana (que nunca había pasado por la cabeza de los franciscanos desde que se fundaron en el siglo XIV) había sido siempre la suya, como «fruto de siglos de historia, doctrina, tradiciones y compromiso con el mundo».

En una carta oficial al Papa, Vaughn y el Ministro General saliente, Onorio Pontoglio, le perdonaron la vida a Su Santidad mediante el mismo uso generoso de frases consagradas que había sido perfeccionado durante los últimos veinte años por los jesuitas: «... fidelidad a los valores tradicionales en la Orden de fraternidad y pobreza evangélica..., un deseo unánime de... fidelidad absoluta al Evangelio que constituye nuestra identidad y la razón de la existencia de la familia franciscana».

Más adelante, en el verano de 1983, los dirigentes franciscanos recibieron un *working paper* preparado por la oficina «Justicia y Paz» de la Orden. «La actitud de la Iglesia ante el marxismo ha cambiado desde una mera condenación a un diálogo crítico... Los cristianos con una clara percepción de los riesgos han venido a apreciar que hay diferencias dentro del marxismo... Muchos de ellos han estado descontentos con los diablos del capitalismo.»

Juan Pablo II no tuvo entonces manera de responder. Estaba recogiendo el torbellino de su inacción en el asunto de la reforma de los jesuitas. Se toleraba, sin ponerle coto, el sabor innato y protestantizado de aquel sentimiento: «Fidelidad al Espíritu que constituye nuestra identidad y la razón de la existencia de la familia franciscana.» Esto rechazaba, como lo hizo al menos implícitamente, cualquier aceptación de la enseñanza y la autoridad de la Iglesia. No hubo rechazo de la carta de Vaughn ni de los sentimientos de la Asamblea. No hubo afirmación de que la Santa Sede, y solamente la Santa Sede, era la razón y la causa de la existencia e identidad franciscanas, como lo era de todas las órdenes religiosas católicas.

Quizás hubo alguna débil esperanza entre los que apoyaban a Juan Pablo de que, al forzar la mano de los jesuitas en el caso de Fernando Cardenal, por tarde que fuera, pudiese todavía encenderse una especie de «contrafuego» que acabara deteniendo la hoguera de la religión secularizada. Hasta la fecha no ha habido ningún signo de que fuera justificada esta esperanza.

La información que llega ahora al Padre General Kolvenbach por

valija diplomática y por la palabra de los jesuitas que visitan Nicaragua incitaría a cualquier hombre a la prudencia. Acaso le hará reflexionar sobre la actitud oficial jesuítica a propósito del «padre Fernando». Porque Cardenal y los demás curas políticos han permanecido dentro de la jerarquía del terror y la *nomenklatura,* disfrutando de todas las ventajas del poder y del privilegio dentro de una élite marxista. Viven en casas expropiadas a la clase media expulsada, en confortables barrios de la periferia de Managua, como Las Colinas. Compran en tiendas especialmente designadas, donde pagan en divisas fuertes y dólares, en las cuales no hay ninguna «opción preferente por los pobres». Cenan en restaurantes de lujo restringidos para los jefes del Partido y almuerzan en las oficinas del Gobierno a base de los suministros diarios, transportados en camiones oficiales, de jamón, langosta y otros manjares que no se pueden obtener en ninguna parte dentro de la Nicaragua sandinista. Se recrean en palcos reservados del estado de béisbol, disfrutan de ilimitados suministros de gasolina y agua, que están racionadas para el pueblo y pasan las vacaciones en mansiones de la dinastía Somoza, rebautizadas por los sandinistas como «casas para el ceremonial». Viajan por su Nicaragua natal con escoltas personales de cubanos y alemanes orientales que van armados con metralletas soviéticas, ostensiblemente apuntadas contra los potenciales asaltantes; pero que es probable que sean igualmente efectivas incluso contra un cura activista que pueda fallar en su entusiasmo por la política de estilo sandinista.

Con semejantes incentivos para alimentar su ardor «teológico», Fernando Cardenal y sus hermanos de sacerdocio recorren otros países latinoamericanos organizando la revolución y vuelan, a costa de los soviéticos, en misiones diplomáticas a los Estados Unidos, Oriente Medio y Europa.

Estas misiones apenas son menos efectivas ahora que antes de que los curas políticos fuesen apartados de sus órdenes y de sus cargos diocesanos. El presidente de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos de los Estados Unidos, el obispo James Malone, de Youngstown, Ohio, envió palabras cálidas al padre Miguel d'Escoto, originario de la Orden de Maryknoll y que seguía siendo ministro de Asuntos Exteriores sandinista. «Su carrera de sacerdocio distinguido y entregado es una fuente de enorme orgullo para nosotros, obispos, en el día de hoy. Espero que usted sepa... que los obispos de los Estados Unidos apoyan sólidamente su labor.»

Los documentos diplomáticos vaticanos continúan registrando día a día cómo en Washington las organizaciones fomentadas cuidadosamente durante años por los sandinistas siguen siéndolo hoy. Las WOLA, NACLA, IPS, TNI, USLA, COHA, todas continúan bombardeando a los legisladores para que rehúsen la ayuda militar a los contras, las nuevas guerrillas de Nicaragua, unos cuatro mil en total, que preparan sus cargas de explosivos, entrenan a sus cuadros de mando y planean sus operaciones

contra un Gobierno represivo tal como hicieron antaño los sandinistas.

Los muchachos, les llaman a los contras los hombres y mujeres que se reúnen por la noche en casas con las luces apagadas, y que maldicen a la Junta y a sus curas y monjas activistas, tal como antes se maldijo al régimen de Somoza. Estas gentes sólo pueden hacerlo cuando no están a la vista las patrullas y los «inspectores» sandinistas y pueden rezar a la Virgen de Guadalupe en favor de *los muchachos*, tal como antaño rezaron por los sandinistas.

Docenas de publicaciones emitidas por las órdenes religiosas mantienen el mismo bombardeo que la WOLA, la NACLA y semejantes grupos. Los franciscanos están lejos de ser la única Orden que sigue el ejemplo jesuítico. En la actualidad, de hecho, se trata de una vasta operación conjunta, bien coordinada, bien financiada y de una única idea; una red en la cual los similares a Fernando Cardenal se han convertido en hilos pequeños, aunque simbólicamente importantes.

Entretanto, Juan Pablo no encuentra consuelo en los boletines informativos enviados por sus representantes en Centroamérica, quienes reseñan con detalle cómo el sistema «sandinocomunista», defendido con tanta eficacia, desde hace tiempo, por los superiores jesuitas y los pensadores avanzados, sigue su marcha. Algunos informes se refieren a la red nacional de Comités de Defensa Sandinista, modelados según el diseño cubano, que operan en todos los vecindarios. Otros informan acerca de los grupos de control establecidos para los profesionales y los trabajadores femeninos y manuales. Existe incluso la Asociación de Niños Sandinistas. Hay relatos oficiales de grupos de matones juveniles sandinistas, a los cuales, con una chispa de blasfemia menor, el régimen llama «divinas turbas». Ellos continúan intimidando a los nicaragüenses que van a votar en las elecciones. El régimen tiene ojos y oídos en todas partes: en las calles, en el lugar de trabajo, en las escuelas, en la cocina y en el dormitorio.

En el campo, el régimen puede operar con mayor libertad que en las ciudades. Las escuadras gubernamentales de la muerte continúan liquidando indios miskitos y otros disidentes con la misma impunidad que cuando el Papa se volvió hacia Ortega en la misa papal de 1983 y le gritó: «¡Poder para los miskitos!» Según estimaciones del Vaticano, cerca de treinta mil indios miskitos, sumis y ramas, que no han caído muertos, han sido obligados a dejar sus granjas y todas sus posesiones y contemplar cómo eran voladas a continuación. Otros cincuenta mil campesinos nicaragüenses han sido evacuados de modo similar de las zonas del Norte. Por todas partes, los jóvenes labriegos son reclutados para instrucción militar. Los funcionarios del Gobierno queman las casas y destruyen el ganado de los campesinos que se resisten a la colectivización.

La compesación de semejante control centralista brutal y rígido es cualquier cosa menos una «opción preferente por los pobres». En cam-

bio, Nicaragua ha visto hundirse su producción, antaño básica, de algodón, azúcar y carne de vacuno. Niños desnudos, con el vientre hinchado por el hambre, buscan comida tanto en las calles como en los campos. Las cuentas bancarias son confiscadas. Las cartillas de racionamiento para la compra de legumbres se distribuyen entre los lugareños conforme a la «lealtad» de cada uno, pero ni siquiera tales cartillas pueden compensar el descenso del setenta y uno por ciento en los salarios reales de 1979. Y no pueden tampoco contribuir a revitalizar el córdoba nicaragüense, una de las divisas de menos valor del mundo, ni evitar que Nicaragua esté en descubierto en sus largamente vencidos pagos de intereses al Fondo Monetario Internacional.

Sin embargo, al parecer, todo esto no causa el menor desánimo en Fernando Cardenal, quien ha expresado en *Una carta a mis amigos* que cometería un grave pecado ante Dios si abandonase su opción sacerdotal en favor de los pobres. Por el contrario, no existe razón para suponer que él no tuvo parte en el duelo sandinista de tres días por la muerte de Konstantin V. Chernenko, de la URSS, en marzo de 1985. Chernenko era «un gran hombre de Estado y un infatigable luchador por la causa de la paz y la solidaridad mundial», según declaró la radio sandinista.

A esas alturas, había cincuenta mil refugiados del terrorismo sandinista en Honduras; estaba adquiriendo forma en Centroamérica el «Pequeño Moscú», y el Papa Juan Pablo tenía amargas razones para reflexionar acerca del juicio expresado sobre hombres como Fernando Cardenal y sus colegas de sacerdocio por el mayor ateo del siglo XX, Vladimir Ilych Ulianov, Lenin. «Si un cura viene a colaborar con nosotros en nuestro trabajo —escribió—, podemos aceptarle en las filas de la socialdemocracia. Porque las contradicciones entre el espíritu y los principios de nuestro programa y las convicciones religiosas del cura podrían en tales circunstancias ser consideradas como una cuestión en la cual el cura se contradice a sí mismo...»

Segunda parte

LA COMPAÑÍA DE JESÚS

VI. ÍÑIGO DE LOYOLA

Acaso no es posible valorar la visión de Pedro Arrupe sobre cómo deberían la Compañía de Jesús y la Iglesia de Roma contestar al desafío de nuestro tiempo sin alguna comprensión de por lo menos tres cosas: Ignacio de Loyola en sí mismo, su visión de cómo la misma Iglesia, en su día, tenía que responder en esencia al mismo reto con que se enfrentó Arrupe y qué especie de sociedad constituyó Ignacio para efectuar la misma transición trascendental a cuyo encuentro salió Arrupe.

Es un hecho curioso que Íñigo López de Oñaz y Loyola, comúnmente conocido ahora como Ignacio de Loyola, y Pedro Arrupe y Gondra, a quien sus jesuitas suelen llamar simplemente Pedro, son los dos únicos vascos que han sido elegidos para ocupar el cargo supremo de Padre General en los cuatrocientos cuarenta y seis años de historia de la Compañía de Jesús.

Tiene una pizca de ironía que, en el siglo XVI, el primer vasco constituyese la organización más eficiente y efectiva que se situó nunca a la disposición del Papado para su propia defensa y para la propagación de las enseñanzas sobrenaturales y pertenecientes a otro mundo profesadas por el catolicismo romano; y que luego, en el siglo XX, el segundo vasco dedicara todos sus esfuerzos a apartar a la organización del presunto naufragio de aquel Papado y amarrarla a la aparentemente inminente creación de una nueva sociedad de este mundo, de aquí-y-ahora, nueva y humana.

Existe otro hecho curioso acerca de esos dos jesuitas vascos, y es mucho más importante que su común tierra de origen. El desafío lanzado contra la Iglesia romana que Loyola conocía hace casi cinco siglos era idéntico al desafío lanzado a la Iglesia que Arrupe y el resto de nosotros conocemos. El siglo XVI de Loyola constituía, en todos sus aspectos,

una época de «umbral» tan turbulenta como la nuestra. La mentalidad y la fisonomía del mundo de Loyola fueron desgarrados tan súbita, brusca y profundamente de su hábitat medieval de mil años, como nuestro mundo lo ha sido de su estado colonial del siglo XIX para entrar en la era atómica y electrónica que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Las riadas de novedad fueron entonces el apogeo del Renacimiento, el descubrimiento de América, el asalto de la rebelión protestante, el auge del capitalismo, el nacimiento de nuestra tecnología científica occidental. Las aguas que fluyeron a través de aquellas compuertas inundaron a los hombres y mujeres de su tiempo.

Las irresistibles mareas de novedad que llevan a nuestras generaciones a cruzar otro umbral son múltiples: la nueva genética que afecta a los fundamentos de nuestra sociedad humana; los nuevos métodos de guerra en masa y de matanza industrial de millones de personas; las comunicaciones globales intantáneas; la interdependencia financiera y económica de todas las naciones; la entrada del hombre en el espacio exterior cuyas fronteras se adentran infinitamente en lo desconocido.

El desafío a la Iglesia romana en el violento tránsito del umbral del tiempo de Loyola fue tan fuerte, claro e inesquivable como lo es en el nuestro; era en realidad el mismo desafío: ¿Cómo podría adaptarse la Iglesia romana a la nueva era y, al mismo tiempo, no renegar de lo esencial de sus creencias y de su moral?

Lo curioso no es que los desafíos de la época de Loyola y la nuestra sean paralelos, sino que la reacción de Arrupe y el *establishment* jesuítico al reto de nuestro tiempo hayan sido, en todos los sentidos, lo contrario a la postura de Loyola.

La vida de Íñigo de Loyola es, en apariencia, sencilla de explicar. No muestra ningún signo espectacular ni elementos que hagan temblar la tierra; nada que nuestros expertos educadores pudieran resaltar como «signos de genialidad» precoces. En cierto sentido, acaso lo maravilloso para nuestras mentes debería ser que Íñigo, a solas, diseñase una organización tan importante en los destinos no sólo de la Iglesia, sino del mundo entero, como la Compañía de Jesús resultaría ser.

Lo más desarmante para nuestra curiosidad sobre este hombre es la facilidad con que podemos periodificar sus sesenta y cinco años. Hubo una primera época de veintinueve años en la cual creció y vivió a lo loco; existió una segunda época de arrepentimiento que duró ocho años; luego, vino un período de estudio y preparación de doce y, finalmente, están los quince años que necesitó para establecer su Compañía de Jesús.

De modo restrospectivo y superficial, fue un curso vital prosaico. No se movió nunca de Europa, excepto para una breve visita a Jerusalén, y tuvo poco o nada que ver directamente con los grandes hombres de su época. Sin embargo, su influencia a distancia, la cual moldeó literalmente nuestro mundo del siglo XX, Íñigo sobrepasa incluso a los más grandes contemporáneos: Carlos I de España, Enrique VIII de Inglate-

rra, Iván *el Terrible* de Rusia, Lutero, Calvino, Solimán *el Magnífico*. Porque lo que él construyó todavía está en su sitio, continúa funcionando y sigue siendo considerado tan importante que regímenes enteros, revolucionarios o no, vinculan su destino a su influencia.

Iñigo de Loyola vino al mundo en 1491, y era el menor de cinco hermanas y ocho hermanos. Como de otro gran contemporáneo suyo, Cristóbal Colón, no sabemos ni el día ni el mes de su nacimiento en la «Casa Torre», el hogar de los Loyola, que se alzaba en el valle de Urargi entre dos pequeñas ciudades, Azpeitia y Azcoitia, en la provincia vasca de Guipúzcoa en el norte de España.

Los Loyola, caballeros y guerreros de profesión, eran hidalgos hacendados venidos a menos. La madre de Iñigo, doña María Sáenz, murió cuando él todavía era niño; ella y su marido, don Beltrán, llevaban veinticinco años casados cuando nació Iñigo, al cual bautizaron en la iglesia de San Sebastián de Azpeitia. Fue criado por una mujer de una granja cercana, María Garin, y se encargó de su educación Magdalena de Araoz, esposa de su hermano mayor, Martín García.

Su primeros recuerdos eran de la «Casa Torre», situada entre árboles frutales y campos alfombrados de flores, y del marido de María Garin, un forjador que asaba las castañas de Azpeitia sobre el fuego de su fragua y contaba historias sin fin acerca de los grandes acontecimientos que tenían lugar en el amplio mundo fuera de su amada Guipúzcoa.

Aquellos grandes acontecimientos llevarían a entrar en un nuevo mundo que absorbería toda Europa. Para los Garin, para los Loyola, para todos los vascos, el aislamiento y la autosuficiencia de la Guipúzcoa de antaño, había ya pasado en la época en que nació Iñigo. Como todavía podemos ver en el día de hoy, retrospectivamente, aquellos acontecimientos hicieron inevitable que surgiese una nueva era en la cual Iñigo se convertiría en uno de los grandes.

El primero de los sucesos que Iñigo aprendió de esta agradable forma, como en un libro de narraciones, había tenido lugar unos cuarenta años antes de que naciera. La caída de Constantinopla ante los turcos otomanos en 1453 fue materia adecuada para contar historias, porque condujo a la destrucción de una mitad, algunos dirían que la más valiosa, de la civilización cristiana. Constantinopla no solamente había sido la capital del imperio de Bizancio de mil años de existencia; era el único lazo viviente de Europa con el mundo griego antiguo, y el único custodio de una expresión preciosa de la tradición cristiana.

El efecto más profundo de la caída de Constantinopla fue el causado sobre la civilización cristiana europea. Algunas partes muy importantes de la civilización bizantina fueron llevadas a Europa por los que escaparon de la conquista otomana. Uno de los primeros resultados, entonces, fue el flujo hacia las mentes de los europeos de vastos tesoros literarios, de las bellas artes, entre ellos la decorativa, de filosofía, ingeniería, teología y ciencia; todo lo cual Constantinopla había preservado y desarro-

llado durante su largo reinado. Los inicios del Renacimiento, manifestados durante la primera parte del siglo XV, recibieron entonces una infusión de vigor e inspiración que hizo posible la corriente del Alto Renacimiento.

Mucho de lo que había precedido a la Cristiandad en Roma y Grecia se hizo asequible a lo que había sido el mundo cerrado medieval en los últimos años de mil cuatrocientos. La imaginación y ambición de los hombres, su curiosidad natural acerca de este mundo, y su instinto para el progreso, fueron más fuertes que su atavismo por el cual se habían mantenido en una especie de aislamiento cultural. De repente, dentro de la vida de Íñigo, el mundo ya no se podía considerar como el punto focal físico del cosmos. En lugar de ello, asombrosamente, era considerado como heliotrópico, como solo un planeta más que daba vueltas alrededor del Sol.

El Cosmos, dispuesto en un nuevo orden, levantó un dedo indicativo. La cristiandad romana en los primeros mil años de su historia había encerrado a los europeos en una casa exclusiva para ellos, cerrada a cualquier idea que viniera del exterior, y dominada por la idea central de la eternidad de Dios. Entonces, en Europa, se levantó con insistencia resonante, batiente, un clamor constante por una mayor libertad, una búsqueda de riesgos, cuando los hombres se dieron cuenta de la riqueza y la anchura de la mente precristiana. Bajo el impulso de esta nueva infusión, los europeos estaban a punto para salir de aquella casa para siempre y entrar sin limitación en las convulsiones del mundo. Estaban a punto de salir de la historia local para entrar en la historia misma y, en la imagen plástica de Robert Penn Warren, «dentro de la horrible responsabilidad del Tiempo».

A los treinta años del nacimiento de Íñigo las autoridades de la Iglesia en Europa se dieron cuenta de que estaban fracasando en su intento de comunicar con la nueva mentalidad; que iban perdiendo la fidelidad de millones de personas porque ya no les podían hablar inteligiblemente, ya no entendían lo que les movía, lo que les inspiraba, y no podían responder a los ataques de los reformadores de Alemania e Inglaterra. El nuevo espíritu de fuera prometía cambiar todas las cosas entre los hombres. Si el Evangelio y la religión de Roma tenían que ser comunicados con éxito a esta mentalidad fresca, la mentalidad posmedieval y del Renacimiento, se necesitaba un nuevo método de explicación.

Hasta ese momento, la provincia vasca de Guipúzcoa y la pequeña localidad de Azpeitia, en la cual había nacido Íñigo, permanecían, como tantos otros lugares provincianos de Europa, encerrados completamente en sí mismos. Limitada al norte por el golfo de Vizcaya y los Pirineos, respaldada en el sur por los baluartes de las montañas de Aralar y Aritz, segura en sus 1.997 kilómetros cuadrados, con San Sebastián como su ciudad mayor, los guipuzcoanos sentían que su provincia era

todo lo que les importaba. Era un país pequeño, ciertamente; en muchos aspectos, era el país pequeño típico. Pero los vascos que lo habitaban nunca fueron de mentalidad estrecha. Parecían entender el amplio mundo exterior, y el suyo de alrededor, con una anchura de visión a la vez perceptiva y reservada; más porque ellos eran autosuficientes que por cualquier temor localista a lo desconocido. Tenían bastante poesía y belleza en los bosques de robles y castaños de su país, y a lo largo de sus escarpas de piedra caliza. Había suficiente variedad en las formas de valle, sierra y pradera creadas por los ríos Bidasoa, Urumea, Urola, Oria, Oyarzum y Deva, fluyendo hasta el mar. Poseían bastante ley y orden con los *fueros* tradicionales, los códigos de leyes vascongadas.

En la época en que nació Íñigo, Guipúzcoa, a la par que las demás bolsas aisladas de cultura medieval, se estaba abriendo a la nueva era.

El segundo gran acontecimiento que influyó en Ignacio lo resumió en una palabra que tenía connotaciones casi místicas para él y sus contemporáneos: *el Reino*. Unos setecientos cincuenta años antes del nacimiento de Íñigo, España había sido invadida por los musulmanes. Los españoles les llamaban *moros*, porque venían de la entonces llamada Mauritania, que a la sazón comprendía partes del Marruecos moderno y de Argelia.

La larga lucha para expulsar a los moros de España duró setecientos años. Familias completas como los Loyola estructuraban su propia historia a base de las batallas libradas por sus miembros, de las distinciones ganadas por su valor y las trágicas muertes en combate. ¡Cuántos relatos debió de haber oído Íñigo de María Garin y su marido, así como de sus hermanos y de su padre, acerca de esas gloriosas batallas!

Para los españoles, el reino y su destino constituían su entero mundo. En 1481, sólo quedaba en manos moras la ciudad fortificada de Granada, en el sur. El resto de España estaba unido bajo la bandera de Sus Majestades Católicas, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, en su época llamados Altezas. El reino católico por excelencia no estaría seguro y completo hasta que en el último centro de poder «infiel» de Granada hubiera sido barrido el dominio musulmán. La seguridad e integridad del reino estaban en la conciencia de todos en un país donde generación tras generación se había estado luchando y muriendo por ellas.

El enemigo, el moro, era considerado rechoncho y bajo, de tez oscura, mortífero, astuto, engañoso, cobarde, instalado en sus fortalezas rocosas, amenazando con la guerra, el pillaje y la esclavitud.

El Rey Católico era representado como alto, de radiante rostro, noble e ilustre, cuando llamaba a todos sus súbditos para luchar por el reino y entrar así junto a él en la gloria del triunfo.

El padre de Íñigo, don Beltrán, y tres de sus hijos contestaron a esta llamada.

Para los moros, sin embargo, Granada era mucho más que una presencia militar en la Europa continental. Granada era un anticipación

sagrada y una encarnación del Paraíso.

El paraíso, donde los musulmanes creían que Alá permitía a los fieles que entrasen después de la muerte, en especial después de la muerte sufrida por causa del Islam, proporcionaría todo cuanto les había negado las arenas áridas y ardientes y las estepas del desierto, tanto a ellos como a sus antepasados árabes: vegetación verde y opulenta, praderas cubiertas de flores inimaginablemente bellas; fuentes limpias, claras, frescas e inagotables; brisas refrescantes, sombra balsámica bajo palmeras acariciadoras, comida abundante; placeres dulces con bellas mujeres; multitud de esclavos para atender a cualesquiera caprichos y deseos que sintieran; ausencia de noches frías y días de asfixiante calor, y una perpetua luminosidad, en cambio; además, corrientes tranquilas de música tocada por los ángeles en liras celestiales.

Pero la principal entre todas las bendiciones paradisíacas era aquella ventura de que el desierto, por ser tal, siempre carecía: el agua. El agua, como el aire, es necesario para la vida. Conforme a la sagrada ley musulmana, la *Sharia*, es necesario tener agua para lavarse antes de rezar, y hay que observar la *Sharia*, rezando, por lo menos cinco veces al día. De otro modo, no se llega al paraíso después de la muerte. Ésta era la razón misma, en realidad, de que los musulmanes llamasen *Sharia* a su ley sagrada; literalmente, la palabra significa «camino hacia un lugar con agua», y por tanto, «camino hacia el Paraíso».

En aquella época, Granada proporcionaba todo lo que prometía el paraíso a los fieles para después de la muerte. Se extendía en la falda de Sierra Nevada, en Andalucía, la fértil región meridional de España. Estaba suntuosamente construida y decorada en torno a dos colinas entre las cuales corría suavemente el Darro. Alrededor de la ciudad, los musulmanes habían levantado mezquitas y edificado viviendas que se alzaban armoniosamente dentro de huertas umbrías que proporcionaban limones, granadas, higos, manzanas, dátiles y naranjas. Las circundaban extensos viñedos fértiles, jardines y praderas. Y, en lo alto, el sol era benigno en el cielo azul.

Para los moros, Granada era el paraíso en la tierra, o la cosa más parecida. No puede extrañar, por tanto, que guardasen la periferia de su provincia con ciudades y pueblos fortificados y torres de vigía atendidas por caballeros moros, siempre alerta con sus centelleantes cimitarras.

La vivaz música del desierto sonaba pacíficamente en el edén de Granada hasta que los caballeros y legiones de los Reyes Católicos lo cercaron, batalla tras batalla, matanza después de matanza, y redujeron Granada a sus fortificaciones centrales.

Se necesitaron diez años de guerra sangrienta, implicando a los cristianos de todo el reino (tres hermanos de Iñigo murieron combatiendo en lo que constituía una guerra santa), antes de que Boabdil, el último rey moro, denominado en la historia con el sobrenombre de *el Zogaybi*,

el desdichado, que le dio su propio pueblo, decidiera capitular. El 25 de noviembre de 1491 firmó la rendición de Granada, en el año 897 de la Hégira musulmana. El 6 de enero siguiente salió con un salvoconducto, junto con su real familia y su regio séquito de servidores.

La partida de aquel paraíso fue desconsoladora, e inspiró más tarde abundante poesía y pasión. Antes de que la comitiva real perdiese de vista Granada, se detuvo junto al río Genil. Los musulmanes que marchaban quisieron echar una postrera mirada a las torres rojas de la Alhambra y su antaño inexpugnable fortaleza de la Alcazaba. En aquel mismo momento, vieron la bandera de la sagrada cruzada cristiana, con su brillante cruz de plata, ondear en lo alto de la gran torre, la Torre de la Vela. Oyeron los gritos de victoria con el nombre de su patrono, Santiago, resonando en el patio de los Leones de la Alhambra: «¡Santiago, Santiago!»

Íñigo no era más que un bebé en la cuna en el momento en que Boabdill y los suyos dieron aquella última larga mirada a su querida Granada. Cuando se hizo un poco mayor y pudo comprender, su familia le debió de repetir las últimas palabras de melancólico pesar que flotaban como un largo gemido hasta los oídos de los cristianos victoriosos en el patio de los Leones, «¡Ay de mi Granada!». Más adelante, le enseñarían a Íñigo el lugar cerca del Genil, en el que los cristianos sitúan desde entonces *el suspiro del Moro*. La seguridad del reino, su orgullo y su belleza estaban vinculados a tales lugares por el folklore y el fervor religioso tanto como por el amor a España.

Íñigo no tenía todavía dos años cuando ocurrió en su vida el tercer gran acontecimiento influyente. A primera hora del 15 de marzo de 1493, después de ocho meses de azarosa navegación, la carabela *Niña*, de cincuenta pies de eslora, entró en el puerto español de Palos, trayendo a un fatigado pero triunfante Cristóbal Colón, de regreso de su descubrimiento del Nuevo Mundo, creador de una época en la historia. La hermana de la carabela, la *Pinta*, la siguió al cabo de unas horas. El buque insignia, la *Santa María*, se había perdido en la Española, la isla hoy dividida entre Haití y Santo Domingo.

Las noticias de Colón eran embriagadoras y electrizantes para los españoles y, en consecuencia, para todos los europeos. Éstos se daban cuenta ahora de que existían millones de seres humanos, que habían estado allí durante siglos, al otro lado del océano, en vastas tierras llenas de riquezas inimaginables. Todo ello pertenecía a España por derecho de descubrimiento, como creían los españoles. De la noche a la mañana, el reino se había convertido en un imperio. Todo ello había de ser asegurado mediante la conquista. Todo tenía que ser civilizado mediante la conversión al cristianismo.

Nos es difícil imaginar la expansión súbita de la mente y de los conceptos que este descubrimiento impuso en la gente de la época de Íñigo, a menos que lo comparemos con nuestras propias especulaciones acerca

de la vida extraterrestre. Su generación fue la primera que creció al tiempo que comenzaba un auténtico planteamiento global del mundo. El total de la Tierra se convertía ahora en su herencia y en el terreno donde explayar sus esfuerzos.

El acaecimiento tuvo significación personal para Íñigo. Cuando Colón partió en su segundo viaje a ese maravilloso Nuevo Mundo, en 1493, uno de los hermanos de Ignacio, Martín García, marido de Magdalena de Araoz, se embarcó con él. Sin duda, Magdalena alivió su soledad explicando al niño de dos años cuentos fabulosos del Nuevo Mundo. Las historias acerca de cómo la cruzada sacra había ganado la seguridad del reino contra el moro, de qué modo este caballero o aquel soldado habían servido fielmente al Rey Católico, jefe de los ejércitos de Dios, se habían ahora expansionado hasta comprender el imperio y el total del mundo.

La idea de servir al reino no hizo más que intensificarse y refinarse cada vez más a medida que su vida avanzaba a muchacho y a joven. A la edad de dieciséis años, hacia la época en que murió su padre, don Beltrán, fue nombrado paje de la residencia real veraniega de Arévalo. Había de pasar los diez años siguientes de su vida entre la pompa y los formalismos de la vida de la corte y las maneras aristocráticas.

Justo por entonces, la reina de España, Germana de Foix, una princesa de quince años con la cual el viejo rey Fernando de Aragón, de cincuenta y dos, se había casado después que murió su primera esposa, Isabel de Castilla, comenzó a frecuentar Arévalo. Germana, descarada, gruesa, una gran bebedora, jugó con el hecho de que era la sobrina del rey de Francia, y revolvió la corte de arriba abajo.

A Íñigo, el paje, se le asignó servir las copas de vino en la mesa a la reina española, iluminarle el camino con velas a través de los corredores del castillo y llevar la larga cola de su manto. En otras palabras, servir a la reina.

Como todos los demás, Íñigo fue abrumado por esta Germana de Foix, por sus galas francesas: vestidos de seda, sombreros, sábanas perfumadas, trajes magníficos, perfumes y cosméticos; por sus maneras reales y por la alegría salvaje que instaló en una corte que estuvo antes dominada por Isabel, la cual había fruncido el ceño ante tales cosas como impías y no cristianas. Servir a esta mujer, que remplazó a la dura y seria Isabel, representó, de hecho, servir a la grandeza y la gloria. En la mente de Íñigo, servir era amar. Amar era servir. El primer amor de Íñigo fue Germana de Foix.

Automáticamente, a una cierta edad, fue introducido en las filas de los jóvenes caballeros y caballerizos de la corte española. Desde entonces, hasta que tuvo veintiséis años, la vida fue una ronda interminable de ejercicios marciales con la espada, la pistola y la lanza; una vida de caza, baile, ir con jovencitas, flirteos, duelos, fiestas, beber, riñas y finalmente, enamorarse desesperadamente de una dama particular «de rango

no ordinario» como él más tarde escribió en su autobiografía, «más bien una condesa que una duquesa»; pero de una nobleza mucho más alta que todas éstas.

Iñigo, probablemente, tenía por objetivo el matrimonio y también el servicio, o bien de la encantadora Germana de Foix, entonces viuda de Fernando, o de la Princesa real, Catalina, hija de la reina Juana de España. Era una característica suya no estar nunca satisfecho con nada de segunda categoría.

Iñigo se había convertido en un caballero de un metro cincuenta y cuatro, ojos oscuros y barba; armado de daga, espada y pistola, vestido con calzas adecuadamente ajustadas y botas altas de cordobán. Su abundante cabello, rubio y brillante, le caía desde el gorro de terciopelo rojo en el cual ondeaba una airosa pluma gris.

Su educación era limitada. No sabía latín, hablaba un poco de francés *patois.* Conocía el vascuence y el castellano; podía leer bien y sabía escribir hasta el extremo de firmar su nombre y componer trabajosamente despachos militares o cartas de amor.

Su carácter estaba mal formado. Era uno de los «jóvenes turcos» de su día, cuya juventud, tiempos gloriosos y orgullo nacional les excitaba. Le faltaba escrúpulo moral en su conducta, hasta el punto de que finalmente la ley, encarnada por *el Corregidor,* le prendió en Azpeitia durante una de sus aventuras. Después de «delitos atroces llevados a cabo durante la noche (del carnaval de 1515 de Azpeitia) con premeditación que implicaba emboscada y traición» la Policía arrestó a Iñigo con su hermano sacerdote Pedro López, quien también estaba implicado.

Grosero, desafiante, mintiendo descaradamente, echando la culpa a otros, descrito como *el delincuente,* tan desagradable en su vestido y peor en su conducta, a Iñigo se le trasladó a la prisión episcopal cerca de Pamplona y finalmente se le dio un palmetazo y su caso fue sobreseído por un juez, el cual nos cuenta en su informe, todavía existente, que «Iñigo de Loyola era astuto, violento y vengativo». Se notaba el hierro inflexible de su voluntad: Iñigo de Loyola era desafiante hasta la muerte si estaba implicado su interés o su honor. Una vez más se había decidido a algo, nada podía apartarle de su determinación ni impedir que dejara de perseguirla.

En 1517, a la edad de veintiséis años, todavía estaba deseoso de encontrar la gloria al servicio del Reino y, de este modo dar expresión a su obediencia incondicional todavía no proclamada, así como de ganar la mano de su dama. Se unió al ejército del virrey de Navarra, el duque de Nájera. Seis años después, se encontró defendiendo una posición imposible en la ciudadela de la ciudad de Pamplona contra el abrumador ejército francés. El día 20 de mayo de 1521, una bala de cañón francés pasó entre sus piernas, destrozando la derecha e hiriendo la izquierda. La lucha había terminado.

Los cirujanos del ejército francés le arreglaron los huesos de la

pierna derecha con tanta torpeza que, cuando Íñigo regresó a casa sus propios doctores se la tuvieron que romper otra vez y volver a colocárselos de nuevo. Pero los huesos siguieron soldándose mal y dejando una fea protuberancia. Si ésta no se eliminaba, Íñigo no podría llevar las elegantes botas militares, danzar, ni hacer reverencias gentilmente. La gracia física era parte esencial de las dotes de un verdadero caballero.

A petición suya, los médicos serraron la protuberancia; pero entonces descubrieron que caminaba cojeando. Por tanto, le ataron a un dispositivo corrector donde permaneció inmóvil durante semanas, sufriendo atroces dolores, todo ello con la vana esperanza de que la pierna estirase hasta alcanzar su longitud normal.

Íñigo soportó estas cuatro operaciones sin anestesia, y sin un murmullo ni un signo de protesta, «fuera de apretar los puños». Más adelante, lo describió vivazmente como una «carnicería». Pero sus motivos eran claros. ¿Cómo podía ganar el corazón de su dama si ofrecía un aspecto penoso? ¿Qué posibilidades tenía de distinguirse en el combate y servir al Reino?

Sin embargo, como ocurrió a menudo en la vida de Ignacio de Loyola, una puerta se cerró y otra empezó a abrirse. Durante las largas semanas de convalecencia, en el verano y otoño de 1521, mientras leía vidas de santos para pasar el tiempo, experimentó lo que en el lenguaje de la historia religiosa se califica de conversión profunda. Según la teología y la fe católicas, Íñigo recibió la gracia divina, una comunicación especial y sobrenatural de fuerza de voluntad, iluminación del alma y orientación del espíritu. Fue una purificación inicial. Tan pronto como se sintió bien, a comienzos del nuevo año de 1522, abandonó la «Casa Torre» de Loyola para ir al encuentro de una nueva vida.

Pasó la mayor parte de los seis años siguientes, de 1522 a 1528, cultivando la vida del espíritu que se le había abierto, practicando tremendas penitencias físicas por sus pecados, dedicándose a la contemplación de los divinos misterios, haciendo obras de caridad y estructurando por escrito su nuevo planteamiento de la vida en un libro breve que ha sido conocido siempre como *Ejercicios espirituales*.

Pocos devotos habrán sufrido tan desgarradores dolores del espíritu como los que padeció Íñigo en aquellos años, con el paralelo de las sublimes comunicaciones con el Dios al que ahora adoraba y Cristo, en cuya salvación ahora creía. Pero todavía más peculiar es el talento de Íñigo para registrar por lo menudo y con exactitud, durante esta peregrinación interior, los variados modos y movimientos que siguieron alterando la atmósfera y tensión de su ser psicofísico.

Tan pronto abatido por la depresión como exaltado por una galopante felicidad, repentinamente afligido por crecientes dudas sobre Dios, Cristo, la Iglesia, por su salud mental, y por todo, trató con sumo cuidado de disecar la cambiante textura de su ser interior. Porque él creía firmemente que lo que afectaba y trastornaba su estado psicosomático

estaba motivado por algún espíritu agente de Dios o del demonio para incitar su alma, quebrantar o animar su voluntad, oscurecer o iluminar su mente.

Partiendo de esta observación detallada e implacable de sí mismo, Loyola preparó un conjunto de reglas mediante las cuales podía discernirse qué acción estaba ocurriendo en el propio espíritu y averiguar quién era el espíritu agente que se hallaba actuando sobre el alma. Junto con estas reglas prácticas, reunió una serie de meditaciones, contemplaciones y consideraciones.

El proceso era dramático. Hubo momentos en que parecía que el conflicto interior iba a ser superior a su cordura. Por lo menos en una ocasión, dentro de las honduras de su desdicha, se sintió tentado de suicidarse arrojándose por un precipicio. Pero los métodos espirituales que se había ya trazado y la heroica autodisciplina con que se las aplicaba, le llevaron a identificar a tiempo esta inclinación como una sugestión de aquél a quien Jesús había descrito como «el asesino desde el comienzo».

De esta encrucijada de juicio, examen y anhelo angustioso de paz y luz salió en Íñigo de Loyola aquel equilibrio de espíritu y materia, de mente y alma, de contemplación mística y acción pragmática que desde entonces ha sido reconocido como típica y específicamente «ignaciano» y distinto de la espiritualidad de otros, como san Benito, santo Domingo, san Juan de la Cruz o santa Teresa de Ávila.

Lo que Íñigo deseaba más ardientemente era encontrarse con el Cristo Resucitado en persona, en su cuerpo glorificado, y venerar cada una de las heridas, sus manos, pies y costado; besarlas y adorarlas, cubrirlas con su amor y adoración expresados por sus labios, sus ojos y sus dedos. Había descubierto aquel secreto del misticismo cristiano que le hace totalmente diferente del misticismo incorpóreo, casi anticorpóreo, de los budistas; un secreto que en nuestro tiempo se ha escapado de las mentes y la experiencia de hombres mucho más ilustres, humanamente hablando, como Aldous Huxley, Teilhard de Chardin y Thomas Merton.

Automáticamente, la promesa de Cristo fue cumplida. «Quien me ve a Mí, ve al Padre.» A través de la humanidad de Cristo, Íñigo se introdujo en el ente incorpóreo y eterno de la Trinidad, ascendiendo, al parecer, como Pablo de Tarso, en su éxtasis extracorporal, al «Tercer Cielo», y alcanzando a participar en los más ocultos secretos de la divinidad para los cuales el lenguaje humano no tiene palabras. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, los tres en uno, admitieron a Íñigo en una intimidad que pocos mortales experimentan mientras viven en la Tierra.

Esta característica de la genuina piedad cristiana, la ascensión hasta un espíritu incorpóreo, Dios, a través de la humanidad de un hombre real, Jesús, constituye un obstáculo paralizante para la mente no cristiana; pero es la piedra de toque mediante la cual se puede identificar

lo que es auténticamente cristiano y lo que no lo es, en la turbulencia de la religión del día de hoy.

Íñigo, cuando hubo superado todo este esfuerzo del espíritu y completado el equilibrio que siempre señala el sistema ignaciano, equilibrio entre espíritu y materia, entre contemplación de los divinos misterios y desarrollo de su significado en acciones concretas, pudo terminar el libro de *Ejercicios espirituales*. Estaba ya presto a poner a prueba sus ideales de paladín del Reino. Las categorías básicas del juicio le venían de la primera parte de su vida: el amor al caudillo, el servicio al Reino, la guerra contra el enemigo en el campo de batalla del mundo recién abierto, la absoluta necesidad de la educación total, el amor expresado como sometimiento incondicional. Pero en su conversión, estas antiguas categorías de la persona de Íñigo se llenaron de ideales y dimensiones totalmente diferentes.

Él mismo describió en detalle cómo veía todas las cosas en esta sazón. El enemigo era «aquel asesino desde el comienzo», Lucifer, «el jefe de todos los enemigos, que congrega innumerables demonios y los esparce por todo el mundo para atar a los hombres con cadenas (de pecado)». El Reino era «la superficie entera de la Tierra habitada por tantos pueblos diferentes... Las tres personas de la trinidad divina miran al conjunto o circuito de la tierra lleno de seres humanos: unos blancos; otros negros; unos en paz, otros en guerra; unos llorando, otros riendo; unos sanos y otros enfermos; unos que nacen y otros que mueren...».

Íñigo ya no escuchaba la llamada de los Reyes Católicos. Era Cristo, el caudillo supremo, quien le convocaba ahora y «cuanta más consideración merece Cristo nuestro Señor, el Rey eterno, ante el cual está reunido el mundo entero».

Para Ignacio de Loyola, la cuestión principal versaba sobre el amoroso servicio a su nuevo caudillo, Cristo. ¿Cómo podía servirle? ¿Dónde? ¿A solas? Si no, ¿con quién? ¿De qué modo alcanzaría él a saber qué servicio le demandaba Dios?

En 1523, en busca de respuestas, hizo una peregrinación a Jerusalén. Cuando regresó, se había ya decidido: determinó que el primer paso sería hacerse sacerdote. Para ello, necesitaba cursar una carrera.

Comenzó sus estudios en España, a la edad de treinta y tres o treinta y cuatro años; pero, en 1527, se encaminó a la Universidad más grande y famosa de su tiempo, la de París. Allí decidió llamarse Ignacio: la matrícula en la Sorbona se escribía en latín e Ignacio era el equivalente latino más próximo al vasco Íñigo.

La de París era una de las aproximadamente cuarenta universidades que había en la Europa de la época. Agrupaba a cuarenta mil estudiantes en cincuenta colegios. Era un centro de enseñanza a la vez que un vivero de ideas revolucionarias y de teología avanzada. La decisión de Loyola de ir allí fue tan sabia como trascendental. Se apartó de la vida intelectual comparativamente conservadora de Alcalá, Barcelona y Sala-

manca, donde había comenzado a prepararse, y se arrojó de cabeza en el fermento que era el París de la época. Allí puede decirse que topó, por vez primera con la nueva mentalidad de los hombres del Renacimiento. Esta mentalidad se iba distanciando poco a poco del mundo medieval y se orientaba cada vez de modo más exclusivo hacia nuevos conceptos del hombre, la sociedad y el cosmos.

Muchos de los que vieron a Ignacio cada día en la estrecha «Calleja del Perro», entre los colegios de Montaigne (donde estudiaba gramática general) y de Santa Bárbara (en el que cursaba teología) no podrían reconocer al hidalgo que había sido. Estaba ahora en los huesos, con aspecto avejentado, llevaba un largo ropón negro y una barba revuelta y descuidada.

Ya antes en España y de nuevo aquí en París, fue objeto de sospechas de herejía y la Inquisición le examinó. Salió siempre absuelto; pero pasó algún tiempo en prisión. Desde luego, anduvo corto de recursos económicos durante tres años, e hizo visitas a Brujas, Amberes y Londres, donde logró éxito en obtener algo de dinero de ricos mercaderes españoles.

En la época en que acabó sus estudios, en 1535, y marchó de París como Maestro en Artes, Ignacio había reunido en torno suyo un grupo básico de siete devotos compañeros y estaba preparado intectual y espiritualmente para comenzar el camino de su amante servicio a Cristo. Fue ordenado sacerdote en 1537.

A partir de este punto, para el análisis del desarrollo de Íñigo, no es posible ninguna investigación racional de los porqués y paraqués de sus decisiones. Se pueden enumerar sus cualidades más evidentes: su voluntad de hierro, observada por el juez de lo penal años antes, y una gran amplitud de recursos que el mismo juez había estimado como astucia. Existía también aquella capacidad de arrastre casi temible de su pensamiento, forjado y domado en las tremendas pruebas interiores que había sufrido y que le condujeron a escribir los *Ejercicios espirituales*.

Se pueden confeccionar listas con lo que Íñigo decidió antes y durante sus años de estudio, y describir lo que ejecutó. Se pueden incluso relacionar todas estas cosas con sus experiencias y lecciones previas de modo puramente secuencial. Si se es creyente, uno se puede referir a la luz no creada que el Espíritu Santo comunica a un candidato dócil, e Íñigo lo era.

Sin embargo, después de todo esto, no es posible explicarse, en lo que hoy se exigiría como racional, el vínculo entre las anteriores experiencias de Ignacio y el nuevo conjunto de decisiones que tomó. Podría haberse hecho ermitaño, entrar en un monasterio de clausura, o bien volver a la vida caballeresca; también pudo seguir una carrera intelectual en el mundo académico, o en la Iglesia. En cambio, se volvió hacia una dirección completamente opuesta. Al final, uno tendría quizá que contentarse con decir lo que muchos han dicho de él: que como muy

pocos personajes en la historia, Íñigo tenía el don natural de penetrar en los mismos fundamentos de la naturaleza humana, tanto de los individuos como de la sociedad. Esto determinó su curso de acción.

Hacia 1535, la visión de Íñigo del mundo de su alrededor era completamente definida y definitiva: había universalmente una guerra en marcha. No tenía que ser confundida con las guerras locales, como la de los turcos que bajo el sultán Solimán *el Magnífico* habían llegado a la muralla de Belgrado en 1521; o la del ejército imperial español que había saqueado Roma y el Vaticano en 1527. No era siquiera la guerra movida contra los luteranos, los calvinistas y otros que se habían rebelado a la autoridad y la enseñanza del Papa de Roma. Tampoco era la guerra promovida por unas pocas almas celosas y compasivas contra la pobreza endémica, la enfermedad, y la injusticia que caracterizaban las condiciones sociales de las masas de toda Europa en esa época.

La guerra que Íñigo veía era la guerra contra Lucifer, jefe de los ángeles caídos, que vagaba por los ambientes humanos intentando derrocar la imagen de Dios y la gracia de Cristo en las almas de los hombres y mujeres de todas partes, bien por el homicidio de la guerra, por la destrucción de la cultura religiosa o por la degradación de la pobreza, la injusticia y el sufrimiento. Del mismo modo que la guerra de Lucifer contra Cristo y su gracia y salvación era universal, la guerra contra Lucifer y sus seguidores tenía que serlo también en correspondencia.

Íñigo, por tanto, tenía un principio operativo básico: *Quo universalius, eo divinus.* Cuanto más universal sea tu operación más divina es.

Una consecuencia inmediata de este principio fue que su apostolado no podía ser el de un solo hombre. Desde su conversión religiosa él había actuado en solitario. Entonces, si quería realizar servicios señalados en esta lucha si tenía que ser lo más divino posible en su efectividad, tendría que actuar corporativamente, necesitaría un equipo de hombres de mentalidad semejante que trabajaran por las mismas metas que él; pero por todo el mundo.

Antes de abandonar París, en 1535, Íñigo ya había reunido aquel grupo básico de siete hombres. Pero no podía contentarse con una asociación libre en amistad o comunidad de ideales. Tampoco se sentía satisfecho con una conversión religiosa y reforma de sus vidas. Alguna percepción, digamos instintiva si se quiere, le aconsejaba: Debes subyugar y transformar el intelecto de cada hombre, las creencias religiosas, las percepciones de sí mismo y del mundo, así como todos sus deseos. Debes hacer esto de acuerdo con tus propias ideas del Reino de Cristo y la guerra que él está moviendo por ese Reino. Sólo de esta manera prestarás el servicio necesario de amor.

Además, como la guerra en la que Íñigo se había comprometido para luchar entonces era exclusivamente una guerra por la posesión de las almas, el precio era el espíritu de cada hombre y mujer del mundo. La única arma que Cristo había garantizado como efectiva en esa guerra

era la gracia sobrenatural que Cristo dispensaba exclusivamente a través de su representante personal en la Tierra: el Papa de Roma. Íñigo, por tanto, tenía un segundo principio básico: trabajar directamente por el Papa de Roma y bajo su mando. Cuanto más estrecha y cercana sea la unión que se tenga en el Papa, razonaba, más próximo se hallará el lazo con el jefe, Cristo, y más efectivas serán nuestras acciones en esta lucha universal y perpetua.

Íñigo siempre estaba mirando hacia ese «más». Su ambición como cortesano, como caballero, como creyente, había sido siempre destacar sobre todos los demás en cualquier cosa que emprendiese. El segundo lugar nunca le interesó. Su objetivo no era promover la gran gloria de Dios, sino, como él dijo, «la *mayor* gloria de Dios».

Con estos principios claros y agudos en su mente, sometió a cada uno de sus siete primeros compañeros al régimen riguroso de sus *Ejercicios espirituales*, porque ese libro fue, y siguió siendo siempre, su instrumento principal de entrenamiento espiritual, para él y para los que vinieron después. Los hombres salieron de ese régimen de semanas de duración como luchadores espirituales completamente convencidos, deseosos de la unidad corporativa bajo el liderazgo de Íñigo y como servidores obedientes del Papa.

La última faceta de la empresa que hubo de considerar fue el modo de garantizar la efectividad de este nuevo cuerpo institucional de hombres comprometidos en una lucha por todo el mundo. ¿Cómo podría unir y aglutinar un cuerpo que podía cifrarse en un centenar viviendo y trabajando en tareas múltiples por todos los ámbitos del mundo? ¿De qué modo le sería posible conseguir que individuos separados por miles de millas, con una comunicación entre ellos difícil en el mejor de los casos, constituyeran una organización que funcionara con exacta uniformidad? Esa «uniformidad» de la mente de Loyola significaba la sincronización con los deseos y propósitos del Papa. El concepto de exactitud se refería a la realización exacta de las instrucciones del Papa en el espíritu de Cristo. ¿Cómo garantizar todo esto en unas circunstancias que empujaban a la disipación, con grandes distancias y necesitando mucho tiempo para comunicarse a través de ellas?

Íñigo, con gran sabiduría, inició una discusión común de su problema con su grupo básico de siete seguidores: «¿Sería o no sería más ventajoso para nuestro propósito unirse y atarse en un cuerpo tal que ninguna distancia física, por grande que fuera nos separase?» Ésta fue la cuestión que debatieron en grupo.

Bajo la dirección de Íñigo, la decisión unánime se compaginó perfectamente con la solución que había propuesto: la obediencia absoluta. La decisión consistió en que se pondrían como colectividad a la disposición del Papa para cualquier misión, en cualquier parte del mundo, en cualesquiera condiciones, en el momento que hiciera falta, por urgente o incómoda que fuera la notificación.

El principio básico consistía, por ende, en la obediencia incondicional a quienquiera que fuese Papa, como a Cristo mismo. Obediencia tan dócil y total que uno se convirtiera, con palabras de Íñigo, «como en el bastón en que se apoya un anciano, o en un cadáver»; éstas fueron las dramáticas imágenes que él utilizó para transmitir, con la mayor claridad posible, su concepto de la obediencia absoluta.

Esta orientación papal única era, en realidad, la «misión» de la Compañía en su sentido más amplio, pleno y práctico.

Íñigo puso por escrito esta propuesta de unidad corporativa de su nuevo instituto de absoluta obediencia al Papa, y le llamó *Fórmula del instituto*, o primer esquema de la institución que él y sus compañeros deseaban establecer. Esta *Fórmula* perfilaba la estructura fundamental de la organización y autorizaba la elaboración de detalladas leyes y estatutos, los cuales, en su día, serían escritos por Íñigo y llamados las *Constituciones* de la Orden de los Jesuitas.

Por el momento, empero, la única tarea que quedaba era obtener la aprobación papal para esta *Fórmula*. Sólo con tal aprobación podría convertirse en una orden religiosa católica.

En el tercer párrafo de la *Fórmula*, Íñigo estableció la mentalidad y actitud que contemplaba, y que en verdad exigía, para los jesuitas. Es una descripción que tanto amigos como enemigos estarían prontos a reconocer como descripción puntual del jesuita que el mundo ha conocido hasta los decenios de 1960 y 1970.

> «Todos cuantos profesan en esta Compañía deberán comprender todo el tiempo y además guardar en la memoria mientras vivan que la Compañía y los miembros individuales que hacen profesión en ella, están combatiendo por Dios bajo la fiel obediencia a Su Santidad el Papa Paulo III y sus sucesores en el Pontificado romano. El Evangelio nos enseña ciertamente, y lo conocemos así por la fe ortodoxa y lo mantenemos, que todos los fieles de Cristo están sometidos al Pontífice romano como su cabeza y Vicario de Jesucristo. Sin embargo, hemos creído que el siguiente procedimiento será supremamente provechoso a cada uno de nosotros y a cualesquiera otros que deseen pronunciar la misma profesión en lo por venir, en aras de nuestra mayor devoción en obediencia a la Sede Apostólica, de la mayor abnegación de nuestras voluntades y de una más segura dirección del Espíritu Santo. Además de aquel lazo ordinario de los tres votos, vamos a obligarnos mediante un voto especial a desarrollar cualquier cosa que el presente y los futuros Romanos Pontífices puedan ordenar que corresponda al progreso de las almas y la propagación de la fe, e ir sin subterfugio o excusa, tan lejos como nos sea posible, a cualesquiera provincias donde escojan enviarnos.»

La obediencia al Papa, en realidad nada menos que un voto especial que obligaba a los jesuitas a hacer lo que el Papa desease en cualquier región del mundo, fue lo que caracterizó desde el comienzo a un jesuita. Y de este modo nació lo que podemos llamar correctamente jesuitismo, la subyugación completa de todo lo que un hombre es, piensa, siente y hace a un ideal práctico lograble en el mundo que le rodea, con absoluta obediencia y sumisión a la mente y las decisiones del Papa romano, el Vicario de Cristo.

La escena más preciosa que se grabaría en la mente fiel de los jesuitas está llena de realismo y de entusiasmo devoto. Muestra a un Papa sentado en una silla de alto respaldo y rodeado por once hombres arrodillados: Íñigo y sus diez compañeros, que habían acudido para obtener la bendición del Papa para su «Compañía». En ese momento y en aquel marco, las caras de los once personajes eran extrañamente distintas. Todas ascéticamente flacas, pero sin el típico aspecto «monacal» o «clerical». Aquellos hombres eran, según nuestra moderna expresión, «de la calle». Sabían lo que estaba ocurriendo en el ancho mundo que les rodeaba.

Era la mañana del 27 de setiembre de 1540; estaban en una sala de recepciones privadas del palacio pontificio del Vaticano, el Papa, Paulo III, un Farnesio de esta noble familia, y un genuino romano, de setenta y tres años, que llevaba seis en el trono de Pedro. Era enjuto, de mediana estatura, poseía un semblante claro, ojos pequeños, negros y vivaces, nariz larga aquilina, la frente sombría de un intelectual y una gran barba gris. Sobre la cabeza, el *camauro* papal, un gorro rojo. Una capita de vivo escarlata, la *mozetta* papal, cubría sus hombros y debajo de ella asomaba el fino ropaje de satén. Su voz era baja y su cadencia lenta. Con una mano larga y esbelta sostenía un documento que acababa de firmar.

Íñigo de Loyola, con la nariz ganchuda, la cara flaca, menudo y casi calvo, se levantó y se adelantó a recoger el documento de la mano del Papa. Como los otros diez, llevaba una sotana limpia, sencilla, negra. Su rodilla derecha estaba deformada, por lo que andaba cojeando. Se arrodilló sobre la otra, besó el anillo papal y recogió el documento de la mano del Papa. Nadie podía preverlo entonces; pero, al aprobar aquel escrito, la *Fórmula del instituto*, en la cual Íñigo había descrito la organización que él deseaba colocar a la disposición del Papado, el Pontífice Paulo III estaba poniendo en marcha la organización más eficiente y leal que la Iglesia católica había generado en sus casi dos mil años de existencia. El documento estaba en latín y, como a los demás documentos romanos similares, se le conocía por sus tres primeras palabras, *Regimini Militantes Ecclesiae*. «Para el régimen de la Iglesia militante.» Establecía la Compañía de Jesús y autorizaba a Íñigo a reclutar hasta sesenta nuevos miembros.

Durante los siguientes veinte años, a partir de 1520, todo el mundo

católico de Paulo III había caído ante sus ojos en una conflagración atronadora. La rebelión protestante en Alemania e Inglaterra se había abierto camino hacia Francia, Holanda, Bélgica, Austria, Suiza y Checoslovaquia, y había infectado los demás países. Había zarandeado la autoridad del Papa, antaño universalmente aceptada, había atacado con éxito naciones católicas básicas acerca del sacerdocio, la Eucaristía, los sacramentos, la gracia, la función del obispo; había vaciado millares de conventos y monasterios, liquidado la unidad de la fe católica, convertido a naciones enteras a la nueva religión, e inspirado alianzas tanto políticas como militares encaminadas a la destrucción física del Papado de Paulo III.

Los esfuerzos de Paulo III para resistir la marea que lo arrollaba y reinstaurar la fe habían sido coartados por un amplio y ruidoso movimiento de corrupción eclesiástica que alcanzaba a todos los estamentos de la Iglesia, desde ignoradas monjas de los conventos de Moravia hasta la misma casa papal de Roma; corrupción tan penetrante y dada por natural, que provocaba la justa cólera y el rencor de los católicos de mentalidad reformista y la radical revuelta de millares de fieles.

Como armas morales y espirituales para defenderse a sí mismo y al Papado, Paulo III tenía sólo residuos de tiempos medievales. Órdenes fundadas de antiguo con normas de vestimenta y de actividad pasadas de moda, animadas por un espíritu restrictivo, movidas por una mentalidad opaca al significado del cataclismo que ocurría alrededor; atados por las tradiciones, inexpertos en los trucos de la controversia en calles y mercados. Los procedimientos papales eran farragosos. La burocracia papal, torpe; los métodos de predicación, caducos. Los libros de doctrina se expresaban en conceptos inaccesibles a las mentes ordinarias, en un latín que el oído popular no comprendía y en fórmulas confusas que se distanciaban de los problemas de cada día. Los intereses creados se dedicaban sólo a su propia conservación.

Ninguna de estas armas era útil ni adaptable contra la nueva y terrible amenaza al Papado y al catolicismo romano. El fuego universal continuaba devorando los países de más antigua entraña católica.

En ese momento, entró aquel vasco llamado Íñigo o Ignacio, un hombre menudo y cojo, acompañado por sus diez compañeros.

Podemos fundadamente parafrasear su atrevida propuesta al acorralado Paulo III: «Padre Santo, el Papado y la Iglesia católica romana están en un trance mortal. Se necesita un arma moderna para librar esta guerra totalmente nueva. Dadnos, como grupo de compañeros que somos, una nueva constitución que no se parezca a ninguna dada anteriormente a una orden religiosa de hombres. Liberadnos de la estricta vida monástica, de sus reglas, sus atavíos formales, sus métodos tradicionales. Hacednos independientes de todas las autoridades locales y directamente responsables sólo ante Vuestra Santidad. Establecednos como un grupo especial de hombres del Papa, sus soldados. Con una

nueva finalidad: servir bajo las órdenes de Vuestra Santidad, el Romano Pontífice, para defender y propagar la fe. Y dejad que nos atemos de una nueva forma a Vuestra Santidad y a vuestros sucesores en el Papado. Permitidnos hacer un voto especial de absoluta obediencia con un sacro juramento directo a Vuestra Santidad, al efecto de que, sin demora ni protesta, vayamos dondequiera que sea, en cualquier momento, a costa de la vida y de la comodidad, a hacer cualquier cosa que Vuestra Santidad considere necesaria para la defensa y propagación de la fe.»

«¡La mano de Dios está actuando aquí!», se dice que contestó Paulo. Después de todo, era exactamente lo que él necesitaba. De este modo, formalmente y con su propia firma papal, aprobó la nueva Compañía, como Íñigo se denominó a sí mismo y a sus diez compañeros. En realidad, la llamó Compañía de Jesús. El nombre se convirtió en *Societas Jesu* en latín y de él derivó el de jesuitas, que originariamente fue un apodo ridiculizador que les dieron sus enemigos.

Hacia 1542, Íñigo se estableció en la primera casa jesuítica de Roma, un viejo edificio de piedra en el Borgo Santo Spirito. Al poco tiempo, pudo construir una residencia en la cual tenía a su disposición tres habitaciones pequeñas, bajas de techo. Cruzando la calle, había una capillita dedicada a Santa Maria della Strada. En este marco, en el centro de Roma y a un tiro de piedra del palacio apostólico donde vivía el Papa, Íñigo iba a vivir, trabajar y morir, y allí sería enterrado.

Ignacio tenía a la sazón cincuenta y un años. Era de salud muy frágil; pero estaba dotado de una feroz capacidad de trabajo. Dormía muy poco. Sus días pasaban en dos ocupaciones: escribir las *Constituciones* y administrar los crecientes asuntos de la Compañía de Jesús en expansión, mediante una voluminosa correspondencia. En aquellos catorce años de su vida, escribió y dictó más de siete mil cartas, todas ellas firmadas por él. Fue el receptor de gracias místicas extraordinarias y practicó una especie de contemplación espiritual de una altura tal que no consta otra superior en la historia de la espiritualidad. Al mismo tiempo, estaba inmerso en detalles concretos, en decisiones prácticas. La contemplación y la acción parecían mezclarse perfectamente en su existencia, de modo que uno no podía hacer sino maravillarse por la corrección de juicio que producía esa mezcla perfecta.

Nada le fue fácil a Íñigo, sino que se esforzó y sudó con cada detalle. Conocemos con suficiente detalle su intenso trabajo durante aquel último período de su vida, de modo que su método de idear las *Constituciones* de su Compañía se nos hace muy claro.

Básicamente era un proceso simple; pero requería un espíritu gigante para realizarlo con éxito y no terminar con un terrible narcisismo autoengañador o un localismo asfixiante. Él analizó minuciosamente sus propias reacciones a los acontecimientos del mundo que le rodeaba, y que afectaron tanto a su propia era. Entonces formuló la verdad esencial de esas reacciones de un modo impersonal, descartando lo que era

particular y transitorio, elevando aquellas reacciones a un plano universal, de modo que, como principios de acción, pudieran ser aplicables por otros hombres, sus seguidores y miembros de su Compañía, por toda la comunidad de naciones en culturas radicalmente diversas y épocas muy diferentes. Creó de este modo uno de los sistemas organizativos más eficaces, de cualquier especie, que el mundo haya visto jamás.

Pero realizó todo esto porque estaba deseando pagar el coste humano en términos de su propia autodisciplina y autoabnegación. Con objeto de llegar a ideas y principios de acción universalmente válidos, estuvo diseccionando literalmente y sin piedad sus propias reacciones ante los acontecimientos de su mundo contemporáneo, y abandonó lo que era puramente subjetivo, egocéntrico, localista. Ese frío análisis impersonal exigió un tributo por su parte, como lo hizo la paciencia fatigosa para el alma con los retrasos de la burocracia clerical y las pasiones caprichosas de los administradores del poder eclesiástico en la Roma de los Papas.

Al final de su trabajo diario sobre las *Constituciones* hallaba las demandas que le dirigían como jefe y persona que tomaba las últimas decisiones en la joven Compañía, la cual, rápidamente tomó un alcance global. Iñigo tenía que tomar decisiones a la vista de las condiciones internacionales de su época. Los factores políticos dominantes no sólo dictaron sus líneas de conducta, pues aquéllos levantaban reacciones políticas en él cuando se implicaba a la religión. Por ejemplo, a menos que el torbellino de Alemania fuera pacificado, Europa no estaría en paz, declaró Iñigo; su enviado alemán, Pedro Canisio, de acuerdo con ello, recibió instrucciones en cuanto a lo que él, Canisio, como jesuita, podía hacer en aquella pacificación.

Otro ejemplo: la existencia de la Europa cristiana y sus comunicaciones con el Nuevo Mundo y el Extremo Oriente estaban amenazadas por el Islam. Al emperador Carlos V, el dirigente cristiano más poderoso de la época de Ignacio, le dijo éste que debería reclutar una flota naval en el Mediterráneo oriental.

La concentración de hombres y recursos de Iñigo en la India, Japón, China, Etiopía, Congo y Brasil fue práctica y deliberada y encontró su justificación exclusivamente en su convencimiento de que, por vez primera en la historia, la Iglesia romana había tenido una oportunidad casi única de convertirse en verdaderamente universal.

Su atención se dirigió, por tanto, a cuestiones más trascendentales que lo individual y a intereses unidos a vastos espacios de tierra y a pueblos enteros. El cuidado de una organización comprometida en semejantes actividades no es el mismo que el que se dedica a un individuo. Lo impersonal estuvo a menudo en conflicto con lo personal; como sucede muchas veces, fue el bien supraindividual de la Compañía entera el que tuvo que prevalecer sobre el de cada persona. Éste es el problema

de las organizaciones y las instituciones.

Hacia 1551, Íñigo había terminado el primer borrador de las *Constituciones* (1), y en 1552 un quórum de jesuitas reunido por él en Roma dio la aprobación preliminar a aquel texto como modelo experimental. Fue puesto en práctica inmediatamente. Ignacio de Loyola continuaría incorporando nuevos elementos al borrador hasta el día de su muerte, en 1556 (2).

El conjunto del proceso de fundación y administración de la Compañía y su continua vigilancia sobre el marco más amplio de la Iglesia universal tuvieron un efecto inevitable en Íñigo, produciendo gradualmente un cambio, que fue muy evidente para sus compañeros íntimos de Roma.

A medida que envejeció, quienes le rodeaban se fijaron en la máscara sosegada, casi sin expresión que adoptaba su cara durante todo el agotador ritmo de cada día de dictar montones de cartas, realizar consultas con sus consejeros, elaborar documentos, tomar difíciles decisiones acerca de la asignación de jesuitas a esa misión, aquel trabajo, o tal otro destino. Decisiones, continuas decisiones, y prácticamente siempre bajo el condicionamiento de la política papal, la local y la logística del viaje y de la comunicación de aquellos tiempos.

El efecto de todo esto sobre Íñigo comenzó a hacerse cada vez más manifiesto. Unos años antes de su muerte, sus compañeros tuvieron la impresión de que la cara, la voz y la expresión que conocieron como propias de Íñigo, habían ido volviéndose cada vez más reservadas. Comprendiendo que su padre, como le llamaban, moriría pronto, cualquier día, dispusieron que uno de los más conocidos pintores de la época, Gianbattista Moroni, hiciera un retrato de Íñigo al óleo.

Él no lo hubiera aprobado, según tenían por cierto sus compañeros. Por tanto, hicieron entrar a Moroni a escondidas en la casa. Para pintar su tema, el artista miraba por una puerta entreabierta hacia Íñigo, que dormía en su habitación durante las horas de la siesta. Moroni, cuyos retratos son famosos y están colgados en los museos y galerías de Detroit, Minneapolis, Cleveland, Chicago, San Francisco, Washington, Londres, París y otros lugares, hizo cinco tentativas de pintar a Íñigo y se rindió. «Dios no desea que este hombre sea pintado», dijo Moroni al despedirse.

A pesar del cambio ocurrido en él, Íñigo no se convirtió en un témpano inasequible, ni en un autómata imperioso y reservado, ajeno a las emociones. Todo lo contrario, en realidad. Y el amor y veneración de sus compañeros, crecieron.

Cuando alguien fue y le dijo un día que un declarado compañero de la Compañía, el cardenal Gian Pietro Carafa, había sido elegido Papa con el nombre de Paulo IV, Íñigo quedó visiblemente impresionado. «Su cara cambió y, como supe algo más tarde —nos dice uno de sus biógrafos e íntimos—, sus huesos se estremecieron. Se levantó sin decir

una palabra y fue a la capilla a orar.» Al final, Paulo IV no resultó tan adverso. Al ser Papa descubrió lo que sus ambiciones y su mundanidad como Carafa no le habían permitido ver: Iñigo y sus jesuitas eran un regalo llovido del cielo para el Papado.

Tampoco Ignacio perdió nunca el toque de intimidad personal con los que estaban a su alrededor. Por las palabras escritas sobre él, por personas que le conocían bien, uno puede ver sus ojos iluminados con la comprensión; sus labios podían abrirse en una sonrisa luminosa de placer completo; pero sobre todo, su expresión nunca perdió aquel reflejo profundo de luz interior que todos los de su entorno se disputaban ver cada día.

Todos los compañeros de Iñigo eran testigos de su genio y participantes de la sobrecargada presencia de santidad que le acompañaba en todas partes. Algunos lo solían ver sentado en el tejado de la casa, por la noche, mirando a las estrellas silenciosas, con las lágrimas cayéndole por la cara. Otros estaban presentes cuando decía misa y se sentían abrumados por su reverencia al manejar las Sagradas Formas y el cáliz. Y había quienes le oían aconsejar al díscolo y al terco, y sabían que era lo más semejante que podían escuchar a los tonos y el espíritu de Jesús, reflejado en una voz humana. «Yo no cederé ante ninguna criatura sobre la faz de la tierra —dijo a un miembro recalcitrante de su Compañía— en mi amor por ti.»

Uno de los hombres de Ignacio le convenció para que dictase los detalles sucintos de una autobiografía. Empezó en 1553; pero trabajó en ello a trancas y barrancas. Reveló algunos detalles, que saben a poco, de cómo Dios favoreció su alma con los sabores de los misterios del ser divino, sobre el amor interno de las Tres Divinas Personas, que inundó su ser durante su estancia en el Santuario español de Manresa y sobre las orillas del río Cardoner, en 1552; acerca de las personas de Jesús y de su madre, María, y respecto al futuro servicio que Iñigo iba a hacerles como lo entendió en el santuario de La Storta situado al borde del camino, a diez kilómetros de Roma, en 1527; también respecto a la naturaleza del jesuitismo como forma de activa dedicación personal a Jesús, a través del Papa, como él perfeccionó durante el período de catorce años, mientras estaba componiendo las *Constituciones* y guiando su Compañía de servidores.

Sin embargo, su lenguaje al describir todo esto era tan claro que simplemente crea en uno un hambre que se sabe que nunca será satisfecha, a menos en este lado de la eternidad. Como sus primeros compañeros, nunca se conocerá la textura de su éxtasis viviente o la fibra de sus intenciones.

Es de suponer que Iñigo tenía sus propias razones para mostrarse reticente, una razón práctica al menos. Sus hombres debían ser activistas, «contemplativos en acción», es la frase consagrada. El no deseaba situar como ejemplo supremo de la espiritualidad jesuítica la forma más

elevada de la plegaria mística. No todo el mundo podía practicarla y llevar además, como él, una vida totalmente activa. La atracción inherente de la contemplación mística y la absorción en Dios, pueden paralizar y acabar con todo deseo e inclinación de tener algo que ver con el mundo material.

Cualesquiera que fueran los cambios que tuvieran lugar dentro de él con el paso de los años, Ignacio de Loyola permaneció sencillo hasta el final; le gustaba que todos le llamasen Íñigo. No le importaba que se le hicieran reproches, ni siquiera que un joven protegido suyo, Pedro Rivadeneyra, quien más tarde se distinguió como perfecto jesuita, fuese detrás de él imitando su cojera. Íñigo disfrutaba, conservando la cara seria como parte de su papel en la broma.

Nunca perdió su sentido del humor ni su sentimiento por los demás. Una vez, encontrándose en un punto bajo de sus finanzas, el cocinero sirvió una comida escasa de huevos duros, con palillos, haciendo notar desagradablemente que los palillos podían ser útiles. Íñigo encontró la observación muy cómica en aquellas circunstancias. En cambio, cuando tenían mucha comida, le gustaba invitar a otro miembro de la orden ya ahíto: le producía satisfacción ver comer bien a los hombres.

Ignacio comía poco y, por principio, bebía muy poco vino; pero admitía bromas sobre su dieta. Durante un ataque especialmente doloroso de lo que pareció ser una gastroenteritis, el cocinero le ofreció un poco de vino. El fundador, con el ingenio pronto, le citó una frase de san Pablo: *Modicum vinum non nocet* (Un poco de vino no hace daño); pero graciosamente cambió la palabra «vinum» por «venenum».

A pesar de todo esto, la erosión de su físico continuaba en marcha. Ciertamente, la verdadera causa del cambio de su aspecto era el creciente olvido de toda consideración y atención por sí mismo. Su muerte, cuando le llegó, fue congruente con esto.

El trabajo en la oficina de Íñigo, el jueves día 30 de julio de 1557, era intenso, porque el viernes salía el correo para España. Los jesuitas estaban trabajando ya en España, Portugal, Japón y el Nuevo Mundo. El correo tenía que alcanzar a los buques de la corona que partían de España y Portugal hacia aquellas distantes partes del mundo.

Durante tres días, Íñigo había estado sufriendo intensamente de un ataque de vesícula biliar; pero continuó despachando el trabajo de la jornada. A la mitad de la redacción de una carta muy difícil, aquel jueves por la tarde, un flujo de saliva le produjo en la boca un gusto especialmente amargo. Supo lo que esto significaba.

Apremiando a su secretario, padre Polanco, Íñigo le explicó que estaba próximo a la muerte, y le pidió que corriera, a través de la plaza de San Pedro, hasta el Papa y le rogara la bendición de Su Santidad.

El secretario, sin creerle, le contradijo tontamente, alegando la cantidad de trabajo que había por hacer y prometiéndole que iría el viernes por la mañana a buscar la bendición.

«Preferiría que fuera hoy —contestó Íñigo—, pero haga lo que le parezca mejor.»

La correspondencia fue despachada a tiempo.

Poco antes de amanecer el día 31 de julio, viernes, Íñigo empezó a rezar en voz muy alta. A menudo rezaba en voz alta durante el sueño, de modo que nadie le prestó atención.

Cuando el enfermero encargado de velar por él examinó su estado al salir el sol, vio inmediatamente que el enfermo estaba al final de su agonía. Polanco, con lágrimas en los ojos, salió corriendo en busca de la bendición papal. Cuando volvió con ella, era demasiado tarde. Ni la bendición papal ni la extremaunción le llegaron a Íñigo a tiempo de hallarle vivo y consciente.

Su despedida de sus compañeros y de este mundo fue presenciada sólo por dos jesuitas. El recogimiento del hombre que fue Íñigo era completo. Cuando el mundo entero llegó a saber de él, fue ya como Ignacio de Loyola. Nueve de cada diez personas comunes y tres de cada cinco jesuitas ni siquera sabían su nombre originario.

Después de su muerte en aquel viernes, los compañeros que le sobrevivieron intentaron de nuevo, más de una vez, tener un retrato de Íñigo. Llamaron al famoso artista Jacopino del Conte, antaño penitente de Ignacio. Un miembro desconocido de la comunidad tenía una mascarilla funeraria que había conseguido hacer y, sobre ella, Alonso Sánchez Coello, pintor de cámara del rey Felipe II de España, intentó reproducir un retrato de Íñigo. Pero ni Del Conte ni Sánchez Coello triunfaron donde había fracasado años antes Moroni. Todos cuantos habían conocido a Íñigo íntimamente durante tanto tiempo examinaron sus intentos. «No —decían—, éste no es nuestro padre.» Juraron que ninguno de sus esfuerzos ni la propia mascarilla se parecían ni remotamente a Íñigo en vida y que ninguno captaba su tenso talante de energía incansable e infinita resolución. Echamos en falta, se quejaban, la paz y la calma que envolvían sus aristocráticas facciones.

Las pinturas tradicionales de Íñigo son, según los que le conocieron, «ficticias». Parece que su deseo de no ser identificado, de permanecer sólo como el arquitecto despersonalizado, y si fuera posible, ignorado, de la Compañía, fue cumplido por un amoroso Jesús que valora la humildad y la discreción en sus criaturas más que ningún otro éxito humano.

En la noche del sábado 1 de agosto, los restos de Íñigo fueron enterrados en la capillita de Santa Maria della Strada, frente a la casa que había ocupado durante los últimos dieciséis años de su vida. En 1587, la capilla fue sustituida por la famosa iglesia jesuítica del Gesù, y sus restos sepultados en ella. Apenas transcurridos setenta años de su muerte, fue canonizado como santo por el Papa Gregorio XV.

El valor del enorme éxito de Íñigo fue elevado incluso en términos humanos. Ya antes de su muerte, en 1556, los jesuitas, sólo en Roma,

eran ciento cincuenta; la orden poseía más de cien casas en doce países de distintos puntos del mundo. Ignacio había fundado treinta y cinco colegios para la enseñanza superior de los jóvenes. Los jesuitas trabajaban en lugares tan diferentes como Japón y Brasil, estaban penetrando en lugares tan impenetrables como Etiopía y eran aceptados en las principales asambleas de la Iglesia como voces auténticas de la doctrina y autoridad del Papa católico.

El futuro de su Compañía estaba garantizado con tanta firmeza como el de cualquier otra institución de la Iglesia existente. Iñigo había tenido la habilidad de escoger al hombre adecuado para la tarea adecuada en el momento adecuado, y destinado al lugar adecuado. Envió a un sólido holandés, Pieter de Houndt, más conocido por la forma latinizada de su nombre, Pedro Canisio, a Alemania en 1550 con dos únicos compañeros. Cuando Canisio murió, en 1597, dejó tras él mil ciento diez jesuitas en aquella zona y una serie de colegios jesuíticos en Austria, Alemania y Hungría, y había rescatado provincias enteras del protestantismo. Los emperadores, los reyes y los Gobiernos que estaban aún por venir tuvieron que enfrentarse con lo que Canisio generó durante decenios y siglos antes de que ellos aparecieran en aquel escenario.

En suma, y del modo más íntimo, era Iñigo, desde la casita de piedra de Roma, el origen de todo aquello, al igual que lo era del extraordinario éxito de la Compañía de Jesús en todo el mundo y durante siglos.

Sean cueles fueren los logros de los jesuitas, y los cambios y adaptaciones que la Compañía de Jesús determine establecer en el curso de los siglos, en la sucesión de nuevas épocas del desarrollo humano, se podrá discernir el valor real de aquellos logros, cambios y adaptaciones empleando una norma, y sólo una: la conformidad de los jesuitas, como orden y como individuos, con el papalismo originario de Iñigo, tal y como lo expresó en la *Fórmula del Instituto.*

El día en que exista una guerra entre el Papado y la orden jesuítica, ese día se podrá estar seguro de que los miembros de la Compañía han desechado el peculiar molde ignaciano y tomado un camino que Ignacio y la Iglesia nunca asignaron a los jesuitas.

VII. EL MOLDE IGNACIANO

Cuando Íñigo de Loyola recibió el mandato de Paulo III y se instaló en la casa romana con sus primeros compañeros, el mundo que conocía era asombrosamente semejante al nuestro en múltiples sentidos. Si cualquiera de nosotros fuera a recorrer las mismas calles que él recorría y hablara con la gente que él conoció, probablemente nos parecería familiar la sutil mezcla de mentalidad de frontera y de temor de guerra y aniquilación. La solución de Íñigo para los problemas que el mundo presentaba estaba ya clara en su mente, era pasmosamente distinta a todas las demás que se contemplaban en aquella época, y a cualquiera de las que los jesuitas han diseñado y organizado durante los últimos veinte años de este siglo. Es precisamente en esta diferencia donde puede verse con más claridad la clave del mítico éxito del jesuitismo de Ignacio, el molde ignaciano de la Compañía y de cada uno de sus miembros en particular.

Si fuera posible que algún periodista investigador moderno elaborase, sobre el terreno, uno de esos documentales acerca del mundo con que se enfrentó Íñigo entre 1521 y 1556 debería llevar sus cámaras y micrófonos a los centros del mundo y tomar en cuenta una amplia serie de revoluciones avasalladoras. En España, Francia, Holanda, Bélgica, Inglaterra, Alemania e Italia, grabaría entrevistas en directo con el Hombre Nuevo de la Europa renacentista, de ojos brillantes, ávido, curioso de todo, romancesco, para quien todos los interrogantes estaban abiertos. Por cualquier parte, registraría asombro y expectación. Sobre todo, resaltaría el sentido de iniciativa que los hombres tenían a propósito de empresas y descubrimientos totalmente nuevos que arrebataban y a veces embrujaban a la generación a la cual pertenecía Íñigo.

«¿Qué está ocurriendo?» De una forma o de otra, ésta sería la pregunta que nuestro reportero formularía dondequiera que fuera. Y no es difícil imaginar las respuestas que obtendría.

En la Alcalá, la Salamanca y la Barcelona de la España de Íñigo, no oiría, por supuesto, hablar de múltiples análisis del planeta Venus, de proyectos de minería en la Luna ni de progresos científicos en microbiología y genética. Pero su «¿Qué está ocurriendo?» revelaría nuestro mismo sentido de descubrimiento y expectación ante un enorme cambio: «¿Es que no habéis oído? Hemos descubierto un mundo nuevo más allá de los mares occidentales. Está rebosante de recursos que cambiarán para siempre nuestras vidas y de criaturas que no sabíamos que existieran. ¡Es la creación de un nuevo imperio de la noche a la mañana! ¡Para perder la cabeza!»

En París, donde Íñigo había estudiado, y en las demás facultades teológicas de Francia, Holanda, Bélgica e Inglaterra, no se trataría de la Teología de la Liberación como sucede en nuestro día, o de los derechos de la mujer en la Iglesia, o del Pueblo de Dios como fuente última y única de confianza de la salvación eterna. Pero habría equivalentes religiosos y teológicos cercanos: «¡Eh! ¿No habéis oído? Un monje alemán, Martín Lutero y el rey inglés Enrique VIII han desafiado a Roma. Dicen que querían liberarnos de la superstición romana, salvar nuestras mentes de la esclavitud de falsas doctrinas fabricadas por la mente latina. Dicen que cambiaremos el mundo, ahora que conocemos que la Iglesia y el Papa no tienen ningún mandato de Cristo, y ninguna doctrina que enseñarnos excepto lo que está en la Biblia. ¡Es para que la cabeza dé vueltas!»

De modo similar en la Génova y la Venecia de los tiempos de Íñigo, «¿Qué es lo que pasa?», no nos hablaría de misiles soviéticos mantenidos en la Europa Oriental amenazando a Occidente con la destrucción nuclear o de la NATO como la defensa de «Occidente» contra el «Este». Pero el miedo geopolítico no era muy diferente: «¡Eh!, ¿no habéis oído hablar de los turcos? Todo nuestro mundo cristiano podría ser destruido por el sultán otomano y sus huestes de Constantinopla, que odian a los cristianos. ¿Lo que está ocurriendo es nada menos que la guerra por la supervivencia de la Cristiandad, la vida o la muerte de la patria cristiana? ¡Es para sentir vértigo!»

Si nuestro reportero frecuentara, como Íñigo había hecho, los salones y las casas de los muy ricos, los aristócratas, la alta clerecía y las clases privilegiadas oiríamos lo que Íñigo había oído. Él se alzaría a toda velocidad contra el individualismo general aventado en un marco lustroso por el redescubrimiento de la literatura y la civilización grecorromanas. Él reconocería y simpatizaría con el dodo del Renacimiento de «humanizar» todas las cosas. Y, como un hombre del siglo XX, se sentiría muy cómodo.

Frases como «crecimiento creativo hacia la integración» y «Cristo el

luchador revolucionario por la libertad» no estaban en el escenario en aquellos días. Y no había argumentos acerca de los beneficios sociales del aborto y la eutanasia legalizados.

Pero se hablaba mucho de un Jesús transformado *à la Grecque* en un hermoso Apolo o en un sabio Platón; y de Dios Padre, al que se dirigían como Padre Zeus; y del cielo como Campos Elíseos; y de ángeles y santos como diosecillos, ninfas y dríadas; del infierno como Hades guardado por el infernal «Cancerbero». Cualquiera podía responder a la pregunta del reportero: «¿No has oído? La vida es, después de todo, justo lo que los antiguos griegos dijeron que era, un juego de acontecimientos caprichosos y fortuitos. Todo se reduce, nada más, que al choque de los príncipes temporales. Incluido el Papa. ¡Es fantástico! El hombre se ha dado cuenta al fin de que lo que importa es quién sale triunfante en el choque de los imperios, los ingleses, los franceses, los españoles, los venecianos, los austríacos, los alemanes. Y si no quiere saber lo que significa bondad, significa ser rico. Mal significa ser pobre. La pobreza es la esencia del mal.»

Cuando nuestro reportero hubiera hecho todas sus entrevistas, cuando las cintas hubieran sido todas transcritas y el trabajo terminado, su revelación del esfuerzo del hombre para conquistar y domar su cosmos, no recogería cosas como el Fondo Monetario Internacional, las comunicaciones globales, los Juegos Olímpicos, el consenso creciente sobre las finanzas y el comercio internacionales, o la explotación económica del espacio exterior. Sin embargo, lo que destilara como actitudes sobresalientes, sonaría como un acorde familiar e incluso simpático en nuestros oídos: «Lo que este reportero encontró es la verdad todavía viviente entregada a nosotros por el antiguo filósofo griego Pitágoras. El hombre es, después de todo, la medida de todas las cosas. Este reportero lo vio en la nueva teología. Yo lo vi también, en la situación tensa internacional entre el "Este" y el "Oeste". Lenta, penosamente, los cristianos y los turcos están intentando encontrar una manera de vivir y dejar vivir. Pero sobre todo, yo lo vi en las aventuras paralelas maravillosas de la nueva ciencia que brota en París, Cambridge, Bolonia, y Gotinga; y en los descubrimientos de tierras extrañas absolutamente nuevas. El hombre está sólo comenzando a medirse contra vastos nuevos horizontes a través de viajeros en el Oriente, en América, en el Nuevo Mundo. Incluso a medirse contra las estrellas del cielo a través de los modernos astrónomos. El mundo del hombre del Renacimiento ya no se halla centrado en la Tierra. El hombre se está extendiendo por sí mismo, finalmente, para conocer y dominar su cosmos. ¡Todo el cosmos!»

En un sentido muy real, en el tiempo que Íñigo de Loyola comenzó el trabajo detallado de formar su Compañía de Jesús, él ya había hecho la misma pregunta: «¿Qué está pasando?» Ya había visto y oído todo lo que nuestro reportero imaginario habría oído y visto. Él entendía tanto la fascinación de sus contemporáneos ante las deslumbrantes aventuras,

descubrimientos y nuevas libertades como los sentimientos muy mezclados que surgían de todo ello.

Lo que le interesaba a él, sin embargo, no era una simple descripción periodística de nuevos acontecimientos y nuevas reacciones a ellos. Su mente no estaba traspasada por la ciencia o los nuevos descubrimientos. No veía una nueva teología del humanismo que condujera a una nueva edad del hombre en el horizonte. Tampoco estaba preocupado por la guerra interminable entre su mundo cristiano y el imperio turco.

Mientras la mayoría de la gente se limitaba a prepararse para afrontar el creciente avance de novedades, Íñigo ya estaba pensando en términos universalistas y acerca de la condición del cosmos entero del hombre.

Para él, todo se remontaba al único elemento común a través del vasto mar del cambio; el único elemento que, en su esencia, nunca cambiaba: la guerra cósmica entre Dios y Lucifer. Al igual que en cualquier época anterior, esa guerra seguía siendo promovida en todas partes y cada día. Ella penetraba todos los acontecimientos, todos los elementos del torbellino, de la expansión. Y concernía exactamente a una cosa: la salvación eterna de todo ser humano.

A través del sacrificio de la muerte y la resurrección de Cristo y por la fundación de la Iglesia Católica Romana, Dios había hecho posible para todos los hombres y mujeres tomar opciones santas en la vida, por medio de las cuales obtener el cielo después de la muerte. En esa guerra cósmica y constante, Cristo era el líder de la campaña de Dios; y el representante personal, visible, de Cristo entre los hombres era el Papa de Roma. El objetivo de Lucifer en la guerra, el objetivo de Satanás como adversario era asegurarse de que la mayor cantidad posible de seres humanos no alcanzaran aquella meta eterna después de la vida.

A menos que se admita que lo que realmente le importaba a Íñigo era esta lucha cósmica, mucho más importante y real que la guerra cristiano-turca, no se puede entender cómo tuvo éxito en su empresa. Él leyó no solamente su historia contemporánea, sino también lo que se sabía del pasado y lo que se planeaba para el futuro a la luz de ese paradigma. Esa guerra era lo que estaba sucediendo realmente, lo que de verdad importaba. Y era su comprensión de esa guerra lo que le daba su fuerte independencia de las reacciones dominantes, hechas por partes de su generación a los cambios que sacudían en aquel momento el mundo. A su vez, era esa independencia de la mente lo que le permitió componer su molde ignaciano para su Orden y para sus miembros individuales.

No es que su visión de la lucha misma fuera innovadora. La idea de la batalla entre Dios y Lucifer como suprema realidad en la vida humana era una enseñanza muy antigua y auténticamente cristiana, de acuer-

do con la cual cada ser humano individual es el objetivo favorito de aquellos dos agentes externos a él: Dios y Lucifer. Fundamental a la espiritualidad de Íñigo era el sentimiento dogmático de que, mientras uno estuviera vivo en este mundo, no podía escapar de las atenciones constantes, tanto de Dios como de Lucifer.

Por antiguo que fuera ese sentimiento, estaba siendo sumergido dentro de una sola generación, por la nueva fascinación que hombres y mujeres encontraban en los conceptos de aquí y ahora, en una vida temporal más excitante; en el afán de encajar en esa vida, adaptarse a ella y cambiar con ella; y sobre todo, a causa del nuevo grito humanístico del Renacimiento que decía «el hombre es la medida de todas las cosas».

Para Íñigo el mismo grito señalaba un cambio en la campaña de entonces de la guerra constante. Era la última táctica de Lucifer, su moderna versión de «No serviré».

Ignacio veía a su Iglesia Católica Romana y su Papado como un objeto de pathos en esta repentina nueva fase de la guerra. No había habido tiempo en el florecimiento del nuevo mundo del Renacimiento para que la Iglesia y el Papado desarrollaran instrumentos adecuados y específicos para hacer frente a los problemas que nunca les habían asediado hasta entonces.

Ciertamente, la Iglesia ya poseía una panoplia maravillosa de órdenes religiosas. Pero ninguna de ellas había sido formada o entrenada ni siquiera para entender, y mucho menos para hacerles frente, las tareas que entonces se presentaban de modo tan apremiante. Una orden religiosa famosa en el tiempo de Íñigo, por ejemplo, tenía como propósito constitutivo la liberación de cautivos mantenidos en la esclavitud por los «infieles». Otra, los dominicos, era primariamente una orden de enseñanza y de predicación. Los franciscanos, profesionalmente, se suponía que celebraban la gloria y la alegría de la pobreza como signo del amor de Cristo por todos los hombres y su intento de salvarlos de las trampas de las ataduras humanas. Otras órdenes, como los benedictinos, los carmelitas y los cartujos habían sido formadas para llevar una vida, al menos parcialmente, del trato con el mundo activo del hombre, y para ocuparse en cantar las alabanzas de Dios, en la oración privada, y así perfeccionar sus propios espíritus internos. Más de una orden famosa estaba fundada como cuerpo de defensa de los Santos Lugares de la Cristiandad en Jerusalén y en otros sitios. Otras órdenes, habían sido creadas para atender enfermos, para trabajos de hospital y para lo que los cristianos siempre habían llamado las obras de misericordia: asistencia a los moribundos, los indigentes, los huérfanos, los hambrientos; la organización de refugios para prostitutas, lazaretos de leprosos, albergues nocturnos...

El tema, para Íñigo, sin embargo, era que toda orden religiosa romana estaba especificada constitutivamente para un solo objetivo específico. Los miembros de cada una desarrollaban habilidades para su pro-

pósito particular. Además, todos los miembros de la orden, por lo general, vivían, trabajaban y morían en casas y comunidades exclusivas, con sus vidas reguladas por reglas específicas detalladas en reglas. Y aunque las reglas de cada orden eran explicadas y aprobadas por la autoridad papal, una vez eso había sido realizado, ni siquiera un Papa podría o querría violar el modo de vida de una orden exigiendo que sus miembros actuaran fuera de las tareas concretas previamente establecidas.

Según se le alcanzaba a Íñigo, que era mucho más que a cualquier otra persona de su época, esto dejaba al Papa y a la Iglesia bloqueados dentro de una estructura genuinamente medieval de órdenes religiosas rígidas, en el mismo momento en que la característica más penosa de la guerra era la de desconcertante variedad de los nuevos problemas lanzados al combate.

Armado con el valor de pensar como nadie lo había hecho antes, cosa siempre peligrosa, y con asombrosa diversidad en tal pensamiento, lo que propuso Íñigo fue tan revolucionario como cualquier otra cosa de la revolución mundial que estaba desarrollándose en derredor de él. Iñigo razonó que semejante densidad de problemas diferentes opuestos a la Iglesia requerían un nuevo cuerpo insólito de voluntarios que se dispusiesen profesionalmente a luchar al lado de Cristo. No tendrían que entrenarse para una sola tarea, sino para cientos de ellas. Y no podrían confinarse en una casa o comunidad, sino estar dispuestos a ir donde pidiese la lucha. Algunas veces la vida sedentaria sería también necesaria: el propio Íñigo nunca salió de Roma, a partir del momento en que Paulo III aprobó su plan. Sin embargo, fue frecuente que una estrategia muy dinámica constituyese la clave del éxito. Su «especialidad», en otras palabras, sería la aptitud para hacerse cargo con solvencia de cualquier cometido y desempeñarlo si estaba implicado en ello el interés vital de la Iglesia.

Con todo, lo primordial no era la ductilidad ni la movilidad de la orden, sino su propósito simple, su única y exclusiva razón de ser: formar una unidad de élite combatiente en el bando de Cristo, y por ende, al lado de su representante, el Papa, en la guerra entre Jesús y Lucifer. Este *romanismo,* como fue llamado algunas veces, constituiría por tanto el primer rasgo fundamental del molde jesuítico, un romanismo que significaría una cosa algo diferente para los jesuitas que para cualquier otra orden religiosa. Los demás también estaban sujetos a la autoridad del Papa de Roma, después de todo, eran romanistas en dicho sentido. Pero por la misma razón, aquellas diversas reglas que tenían, determinaban lo que cualquier Papa podía y quería normalmente solicitar de ellos. Su romanismo tenía límites.

El romanismo de Íñigo era total. Quería contestar al único nuevo requerimiento del Papado, es decir su necesidad urgente de poder llamar a cuadros de hombres religiosamente devotos y entrenados y, en el plazo

más breve, lanzarlos al encuentro de todo problema con que se enfrentase el Papado en cualquier momento.

Esto significaba un vínculo jurídico especial, no concebido en tiempo anterior, entre el Papa y los jesuitas, que daría base a cualquier Papa para disponer de ellos en la forma que juzgase más conveniente, en el lugar y el instante que quisiese. Antes que nada, y cuando todo estuvo dicho y efectuado, los jesuitas se convirtieron en «los hombres del Papa», romanistas en el alma.

El segundo rasgo esencial del molde ignaciano estaba implicado en el primero. Si la finalidad misma de la orden era constituir lo que hoy llamaríamos la Fuerza Papal de Despliegue Rápido, sus miembros no sólo debían ser hombres religiosamente devotos y entrenados, sino que también debían ser duchos en una vasta gama de cosas diversas, nuevas ramas de la ciencia, nuevos sectores de actividad. Debían aparecer como una fuente pronta de talentos variados, sazonados y refinados al mejor nivel que el mundo pudiera ofrecer. El segundo carácter esencial del molde ignaciano, por tanto, era su *polivalencia*. Los jesuitas serían sacerdotes, pero serían también cualquier otra cosa requerida por las necesidades papales: químicos, biólogos, zoólogos, lingüistas, exploradores, profesores de enseñanzas superiores, catedráticos de Universidad, geógrafos, astrónomos, matemáticos, predicadores, diplomáticos, confesores, espías, correos, filósofos, teólogos, expertos en relaciones públicas, escritores populares, especialistas en comunicaciones sociales, artistas, *swamis* indostánicos, mandarines chinos, campesinos, arquitectos e incluso jefes de ejércitos.

El tercer rasgo esencial del molde jesuítico se hallaba condicionado por los dos anteriores. Si el mundo que rodeaba a Iñigo estaba siendo apartado de Cristo y su Iglesia por medio de todas las novedades, innovaciones y mundanidades de los asuntos humanos, ¿cómo podría evitarse que semejante situación corrompiese también a los jesuitas? ¿Cómo podrían hacer todo lo que se estaba haciendo en el mundo, y, al propio tiempo, conservarse genuinamente romanistas, auténticos hombres del Papa?

La contestación a esta pregunta fue proporcionada por el estricto ascetismo que Iñigo reunió audazmente en cuatro palabras latinas que dieron a la orden su lema y monograma: *Ad majorem Dei gloriam*, A. M. D. G. Para la mayor gloria de Dios.

Su propósito era sencillo. Todo lo que hicieran los jesuitas, lo harían con una finalidad cristianizadora y, en definitiva, romanizadora. Desde luego, valdrían tanto como sus émulos del mundo secular, y serían mejores, si cabía, en ciencia, aprendizaje de saberes sociales y todo lo demás. Iñigo siempre se propuso ser el primero. Pero fuere lo que fuere aquello que lograsen sus jesuitas, sería por una razón espiritual, llevando en la mente el interés del Papa.

Al plantear el ascetismo jesuítico, Iñigo sacó partido de la tradición

milenaria de la Iglesia. De todos modos, incluso en este campo, fue innovador. Aplicó los principios del antiguo ascetismo cristiano de una forma nueva, a fin de que pudieran funcionar en el clima del mundo enteramente nuevo.

Íñigo había ya consumado el difícil proceso de escrutar detallada y penosamente cada faceta del interior de su alma durante los años en que había reformado su vida y había empezado a guiar los procesos espirituales de sus primeros compañeros. Tenía aprendido que, en la guerra que Dios y Lucifer libran por cada alma individual, acontece una especie de campaña cósmica de propaganda para los nuevos reclutas. Aunque Dios puede, en dicha campaña, comunicarse de modo inmaterial y sobrenatural, que es el dominio exclusivo de Dios. El modo de Lucifer para causar impacto consiste, por tanto, en valerse de las impresiones de los sentidos, a través de acaecimientos, palabras, acciones. Tales son los medios que emplea para proporcionar las ideas, las imágenes y los motivos que querría ver en la intimidad del individuo como reguladores de sus decisiones y acciones.

La fuerza del individuo en todo esto es crucial. Él dispone de la capacidad de efectuar una elección; de la aptitud entrañada en un acto de la voluntad, del poder de aceptar o rechazar todo o parte de lo que se le ofrece. En realidad, como ocurre en cualquier contienda propagandística, también en la campaña cósmica por la guerra no menos cósmica, es esencial averiguar de dónde proceden los datos y lo que representan en realidad, de modo que puedan efectuarse opciones y elecciones.

Traducido al nivel del molde ascético de Íñigo para sus jesuitas, este esfuerzo cósmico de propaganda significaba que cada individuo debería aprender a *analizar* los datos de su actividad interior de los cuales fuera consciente. Cualesquiera que fuesen las formas básicas que uno permitía deliberadamente y fomentaba en el teatro íntimo de su consciencia, decía Ignacio, éstas serían las que se convertirían inevitablemente en las reguladoras de las decisiones de uno y por ende de sus acciones exteriores. Traducido a un lenguaje práctico, la tarea de Íñigo consistía, por tanto, en desarrollar un proceso mediante el cual cada individuo adquiriese una percepción cognoscitiva de la clase de espíritu, el buen espíritu de Dios, o el mal espíritu de Lucifer, que estaba actuando sobre él, motivándole e impulsándole. Este proceso era denominado por Íñigo «discernimiento de los espíritus».

La percepción y el análisis no eran, empero, objetivos en sí mismos. El centro real del ejercicio consistía en el hecho de que los jesuitas de Íñigo estarían destinados a un ritmo febril de actividad exterior en todo el mundo. La *regulación* por cada jesuita de su propia actividad interior sería de suprema importancia. La forma ascética propia de la Compañía de Jesús, por consiguiente, daría a cada miembro los medios de *controlar* lo que entraba en su consciencia a través de sus sentidos y su imaginación, de suerte que pudiera seguir siendo romanista y activista. De

este modo podría efectuar «a mayor gloria de Dios» cualquier cosa que hiciera.

A tal fin estaba dirigida la formación básica ascética de un jesuita. Todo miembro de la Compañía tenía que formarse y entrenarse en formas muy específicas. Íñigo elaboró unas reglas detalladas, las *Reglas de modestia*, por ejemplo, y las reglas para la oración, así como docenas de otras instrucciones. Todo novicio jesuita necesitaba tener silencio, y aprender a utilizarlo, un tiempo de apartamiento del bullicio del mundo activo y ocupado del exterior. Necesitaba orden en sus hábitos de vida y disciplina en la forma en que empleaba aquellas horas de silencio y soledad, así como sus horas de actividad.

Sin embargo, tales elementos por sí mismos habían estado siempre reconocidos dentro de la tradición ascética cristiana como condiciones previas esenciales para la formación y progreso espirituales. El hecho de eliminarlos, según se ha hecho en muchas partes de la orden jesuítica, en fases vitales del entrenamiento de los jóvenes, equivaldría a desobedecer una de las más sólidas tradiciones de aquella misma Iglesia universal que Íñigo se había propuesto servir, defender y propagar.

Lo que había de nuevo en este ascetismo, además del riguroso autoanálisis que se convirtió en una segunda naturaleza para cualquier jesuita, era el distanciamiento frío y racional que parecía prestarles, como en gran medida se lo había dado a Íñigo. Se trataba de un rasgo que todo el mundo observaba. En las calurosas batallas en que entraron casi desde el momento que la Compañía saltó a la vida activa y a la contienda, los jesuitas fueron a menudo admirados por aquel frío distanciamiento. Con la misma frecuencia, empero, sus adversarios señalaron precisamente esta cualidad como prueba de astuto cálculo.

Esta crítica tenía un punto de exactitud, puesto que los jesuitas dominaban en la conversación, en la polémica, en los escritos y en las maniobras a los más formidables adversarios en cualquier campo y sin embargo permanecían firmes en el singular propósito por el cual habían optado por entrar en la orden.

Dada la mentalidad medieval de los eclesiásticos contemporáneos, la «invención» de Íñigo, la Compañía de Jesús, destaca como un rasgo de atrevida genialidad. Ni el romanismo total ni la polivalencia del molde jesuita tenían un precedente preciso ni un registro experimental acreditado. Y por riguroso y penoso que fuese su estilo ascético de vida, no había pruebas de que resistiera el embate del humanismo. El conjunto de la empresa podía acabar en desastre. Mirado retrospectivamente, su éxito era tan fenomenal que sitúa a Ignacio de Loyola entre los pocos auténticos innovadores en la historia de la organización humana. No tenía predecesores, pero tuvo muchos imitadores luego.

Este éxito debió ser muy desconcertante para quienes pensaban que habían superado al fin a los católicos supersticiosos y fanáticos. De repente, aparecieron hombres que habían dominado la nueva ciencia; que

podían hablar el lenguaje nuevo de cada día; pero que permanecían completamente a disposición del romano Pontífice. Individuos para los cuales el hombre, por un momento, no era la medida de todas las cosas; lo era Cristo.

Al igual que Iñigo, ningún jesuita tenía el menor interés en desarrollar sus talentos y poderes para su propio bien. Como Iñigo, los jesuitas rechazaban inmediatamente la preocupación del Renacimiento por la grandeza de uno mismo. Su formación en el molde ignaciano, tan meticulosa, rigurosa y llena de atención hasta los detalles, permanecía siempre dirigida sólo a dos cosas: la guerra entre Dios y Lucifer para cada individuo y la necesidad que tenía el Papa de servidores devotos.

Y así continuó ocurriendo durante cuatro siglos. En realidad, aparte de aquel enfoque frío que proporcionó a los jesuitas, el fruto más apetecible del valioso estilo ignaciano fue siempre la audaz independencia que Iñigo ganó para sí mismo y que luego organizó para sus compañeros y seguidores. Ante todas las sucesivas oleadas de modas e innovaciones a las que el mundo ha tratado febrilmente de adaptarse desde los días de Iñigo, no se hizo concesión alguna en los puntos esenciales del jesuitismo, hasta que el propio molde ignaciano fue destruido por los mismos que lo conocían y comprendían a la perfección: los propios jesuitas.

Durante todos aquellos siglos de fabulosos y fascinantes éxitos de la Compañía, fue inevitable que los extraños, tanto los que hacían comentarios favorables como quienes los hacían desfavorables, examinaran y analizaran las *Constituciones* de Ignacio una y otra vez con el esfuerzo de poner al desnudo lo que René Fülöp-Müller llamaba «el poder y secreto» de los jesuitas. Suponían que las citadas *Constituciones* eran en sí la esencia de la orden fundada por Iñigo.

Ignacio clarificó que semejante suposición era errónea. «¿Qué haríais? —le preguntaron una vez después del largo trabajo de escribir, repasar, revisar y perfilar las *Constituciones*— si el Papa aboliera la Compañía, cancelara las *Constituciones* y liquidase todo cuanto habéis construido?»

«Me tomaría una cuarto de hora para estar en presencia del Santísimo Sacramento —contestó Iñigo— a fin de recobrar la paz de mi espíritu. Entonces volvería a empezar de nuevo.» En otras palabras, él seguiría teniendo su idea de cómo había que servir a Cristo y al Papa. El siempre hablaba de una iluminación interior que indicaba el camino. Para él, no era cuestión de estudiar historia, o la psicología de sus contemporáneos. Era una cuestión de inspiración divina rigurosamente puesta a prueba en la encrucijada de la dura realidad, para producir el estilo ignaciano, «el poder y secreto» que convertían a los jesuitas en grandes.

Carece de utilidad pretender o reclamar que una contestación de aquel tipo pueda satisfacer a los expertos más sofisticados del día de hoy

y por vez primera desde la época de Íñigo, no faltan jesuitas que llegan a exponer este razonamiento.

No es probable, por ejemplo, que ningún psicólogo advirtiese, o lo admitiese si lo advertía, que existía en Íñigo una iluminación interior o una inspiración divina. No comprendería la realidad en la forma en que la consideraba Ignacio. El conjunto de la idea de la luz increada del Espíritu Santo prometida por Cristo a sus seguidores, una idea central que movía a Íñigo, le resultaría inaceptable como superstición pasada de moda.

Y en cuanto a la guerra universal del Dios-convertido-en-hombre contra un ángel caído, para la salvación espiritual de las almas... Bueno, disponemos hoy de medicamentos para la gente que habla así. Profesionalmente, los psicólogos no pueden mantener que se trate de la lucha diabólica de aquel ángel caído, el adversario de Cristo en la guerra, la que permite que hombres como Lenin, Stalin y Hitler hechicen y esclavicen los espíritus y las mentes de millones de personas. Lo que explica esos hombres y sus regímenes, dicen los estudiosos de hoy, no es su opción entre las imágenes, ideas y motivos que son «buenos» y los que son «malos», sino un plétora de sistemas sociopolíticos aberrantes instalados en la Tierra y en las mentes enfermas o retorcidas de aquellos dirigentes.

Pasando ahora al centro de la cuestión, una guerra cósmica como la que concebía Íñigo, ciertamente cualquier referencia a un «discernimiento de los espíritus» o al control de lo que entra en lo consciente, serían para esas personas síntomas de algo mucho menos grato que la santidad o el genio.

A pesar de esos elementos «negativos», de esas «supersticiones», a muchos les ha parecido una lástima que una potencia de análisis práctico como la que Íñigo poseía se perdiese por completo. Después de todo, Ignacio vivía en otra época. Particularmente, a la vista del modo en que ha procedido la Compañía de Jesús en los últimos veinte años, acaso sería honrado (en realidad, es inevitable) que el historiador y el psicólogo seculares y el resto de los analistas seculares echasen otra ojeada «verdaderamente objetiva» esta vez, a aquellas *Constituciones* de Íñigo. Quizás ha llegado la ocasión de preguntarse de nuevo si los principios del fundador no serían tan efectivos en un todo sin el elemento sobrenatural que era para él tan básico, y que constituía el centro y corazón del molde jesuítico que él creó.

La contestación a esta pregunta radica en la historia misma. El ideal de jesuitismo de Íñigo, tan poderoso e impresionante, no sólo ha despertado siempre curiosidad, admiración y desdén, sino una variada serie de presuntos imitadores. Muchos de ellos anhelaban llegar a aquel misterioso secreto del éxito jesuita encerrado tan hábilmente en alguna parte de aquellas *Constituciones* y de los *Ejercicios espirituales*. La idea consistía en exprimir como esponjas aquellas páginas de reglas y proce-

dimientos minuciosos; liberarlas del plan divino que Íñigo contempla como la causa de su éxito, y la influencia de su Compañía como forjadora de la historia. Lo que quedaría tenía que ser la clave de la excelencia jesuítica.

El Reichsführer Heinrich Himmler, el colaborador más íntimo de Adolf Hitler en el régimen nazi de Alemania, hizo algo parecido. Se ocupó de reunir una extensa biblioteca acerca de la orden jesuítica. Incluso soñó, en cierto momento, con entrenar a sus tropas de élite de combate, las Waffen SS, siguiendo las líneas jesuíticas; llegó hasta enviar a los principales oficiales al castillo de Wewelsburg, en Westfalia, donde propuso que emprendieran una especie de *Ejercicios espirituales*, adaptados, sin embargo, a una loca mezcla del nuevo culto nórdico a Wodin, Sigfrido, el Santo Grial y los antiguos caballeros teutónicos. Lo que él deseaba no era la devoción espiritual, sino aquella subyugación interior de la voluntad y el intelecto que Íñigo había producido en sus jesuitas. El plan nunca tuvo éxito; pero hasta Hitler lo supo y bromeaba acerca de Himmler llamándole «nuestro mismísimo Ignacio de Loyola».

Es bastante curioso, dados los desarrollos de los últimos tiempos, que el paralelo histórico más cercano al jesuitismo de Ignacio de Loyola tenga que ser encontrado en el leninismo de Vladimir Ilich Ulianov, el cual, bajo el seudónimo de Lenin, fundó el Partido Comunista Soviético e impuso allí el cáncer del marxismo sobre las gentes de lo que ahora llamamos la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Ambos, Loyola y Lenin, al compararlos con otros grandes hombres, no venían de ningún lugar, como dice la frase. Ninguno de ellos nació con una cuchara de plata en la boca. Tampoco heredaron un nombre ya grande en la política, la literatura o las artes. Ninguno de los dos tenían ejércitos o burocracias a su disposición. Cada uno de ellos creó literalmente su éxito y los medios para ese éxito. Cada uno de estos hombres concibió una idea y racionalizó esa idea con un lógica implacable, sin piedad; de ellos mismos salieron los medios para ponerla en práctica. Luego, la realizaron programáticamente con una tenacidad de voluntad inaudita. Ni uno ni otro estaba dispuesto a ser apartado de su meta. Como resultado, cada uno de esos dos hombres revolucionó los sentimientos, pensamientos, comportamiento y destino de cientos de millones de personas corrientes.

Y hay algo más en común entre el fanático de la Iglesia Suprema Romana y Católica del siglo XVI y el ateo supremo del siglo XX que su talla casi idéntica, una estatura por debajo de lo normal, sus ojos penetrantes, sus frentes poderosas, las connotaciones sorprendentemente adecuadas de sus primeros nombres. Vladimir es interpretado como «poseedor del mundo», precisamente lo que aspiraba Lenin; e Íñigo o Ignacio significa «defensor», y el papel escogido por Loyola era exactamente ése.

Pero donde ambos innovadores coincidían de modo más significati-

vo, era en su percepción clara de los únicos medios por los cuales la historia puede ser realizada deliberadamente y los destinos humanos pueden ser materialmente alterados. El oro o el placer no servirán durante mucho tiempo. Lenin sabía tan bien como Loyola que no son las ciegas fuerzas económicas o el peso de los números, incluso el acceso al poder, lo que capacita a los hombres para hacer la historia. Solamente un ideal lo hace. Un ideal por el cual se ganan las voluntades de los individuos, haciendo que la gente esté convencida de que vale la pena luchar y sacrificarlo todo..., incluso la propia vida. Son hombres bajo el control completo y la influencia avasalladora de dicho ideal aceptado sin reserva. Hombres, en otras palabras, cuyo interés individual normal es transformado por una ideología en una devoción que lo absorbe todo, matizada por un romanticismo elevado.

Lo que ambos, Loyola y Lenin, entendieron, pues, fue conseguir por medio de imágenes seductoras poseer las mentes y las imaginaciones de los individuos; porque es a través de sus mentes como se aferran y controlan sus voluntades. Con esa unión rígida de voluntades a la disposición de uno, se puede hacer historia.

Incluso en las líneas básicas de la organización que cada uno de estos hombres fundó, Lenin el Partido Comunista, e Íñigo su Compañía, las similitudes son tan claras que uno se siente tentado a sumarse a la acusación que se hizo al dictador de todas las Rusias del siglo XX, de haber copiado al santo del siglo XVI.

En su famoso panfleto de 1901, *¿Qué hacer?*, Lenin esbozó brevemente lo que pensaba que era necesario para la victoria total del comunismo: un partido único de profesionales revolucionarios, todos totalmente bajo la obediencia absoluta a las órdenes del Comité Central del Partido Comunista y ligados por una disciplina militar. Una organización única; obediencia absoluta a una autoridad central; disciplina militar. Éstos también habían sido los elementos organizativos que, siglos antes, Íñigo había adoptado tan brillantemente a una orden religiosa. «Con dichos cuadros —observó Lenin—, uno podría revolver a Rusia de arriba abajo.» Y podía haber añadido: el mundo entero.

En ese punto, naturalmente, los dos hombres se separan El ideal de Lenin, el «paraíso sin Estado de los trabajadores», no sólo era del todo materialista, sino que llevaba dentro de sí mismo su propia contradicción. Su utopía tenía que ser lanzada a través de diversas etapas dolorosas, a través de la «dictadura del proletariado», en tanto que el Estado se hubiera «debilitado hasta desaparecer», dejando solo al pueblo en total libertad y felicidad. O así lo prometió Lenin.

La contradicción en este ideal era que exigía al pueblo la renuncia de todas las recompensas materiales; pero, al mismo tiempo, les sumergía en condiciones materiales penosas. Y eso ha demostrado ser el fracaso del leninismo. Ha estropeado y limitado el potencial económico del régimen totalitario de la Unión Soviética. Ha forzado a los sucesores ter-

cos de Mao Tsé-tung a dirigirse hacia el camino del capitalismo. Pero la primera lección que los hijos de Lenin están aprendiendo por las malas, está clara: Los hombres no pueden ser felices más que por lo que les eleva sobre las condiciones materiales de la existencia humana.

El ideal de Loyola era exactamente ése. Ésa era su promesa. Por tanto, fue él quien mejor formuló esa percepción básica de cómo comprometer a los hombres a hacer historia. Programáticamente el que mejor consiguió esa meta. Primero, a base de entrenar a sus compañeros de modo que pudieran conseguir la unificación deseada de muchas voluntades, todas y cada una de ellas encerradas en un ideal espiritual sobrehumano. Luego, proporcionándoles un proyecto corporativo, y enviándolos a la conquista de las mentes y voluntades de sus contemporáneos.

Íñigo podía haber caído fácilmente en la trampa de la que fue víctima Lenin. Él se dio cuenta de que, dado que las mentalidades de los hombres habían sido virtualmente asaltadas y sumamente cambiadas por la revolución entrañada en el Renacimiento, la Iglesia romana ya no podía hablar a su pueblo en la forma en que lo había hecho durante siglos. El lenguaje, la visión, el pensamiento, todo lo esencial para la comunicación, en realidad, había cambiado en un abrir y cerrar de los ojos de la Historia.

Esta constatación fue un exacto paralelo de la formulada por Lenin al comienzo del siglo XX. El viejo régimen de la Europa que Lenin conoció estaba en los estertores de la agonía. Un régimen edificado sobre los títulos hereditarios, el poder de los terratenientes, las ambiciones imperiales y la superioridad de una clase social ya no podía, en aquella época, decir nada a la gente común ni satisfacerla. Existía alguna cosa que la había despertado de su sopor sumiso.

Ambos hombres, por consiguiente, estaban en las divisorias de un profundo cambio en la sociedad humana. Lenin analizó el cambio como sociopolítico y aprovechó el momento sólo en estos términos.

Íñigo, al paso que percibía el cambio como sociocultural, ya un análisis más universal que el de Lenin, por tanto, estaba convencido de que el cambio era también una nueva fase de la guerra de Cristo con Lucifer, y más llamativamente esto que otra cosa.

Tanto si gusta como si no gusta la idea, aquel plan divino que Íñigo vio tan íntima y claramente le salvó de la trampa de la simple «adaptación». Si se omite este aspecto como explicación suprema y causa real del éxito de Ignacio y de la influencia de su Compañía como moldeadora de la historia, ya no quedará ninguna explicación satisfactoria del triunfo jesuítico. Si se prescinde de esto, resultará que lo mejor que Íñigo podría haber logrado habría sido una especie de leninismo de su tiempo. Él se «habría adaptado a la situación». Sus hombres habrían sido los mejores en cuanto a elevar y efectuar el cambio sociocultural que ya iba precipitándose, pero no lo hubieran transformado ciertamente. El

ideal habría sido el auge del hombre del Renacimiento, no la mayor gloria de Dios. El conquistador, el *Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el todopoderoso Dux de Venecia, no habrían superado a Ignacio, sino que habrían jugado todos al mismo juego. El ideal de Íñigo, en otras palabras, hubiera sido materialista. Y este materialismo le habría asfixiado a él y a sus propuestas. Sus seguidores se habrían ahogado en esfuerzos materialistas. A la postre, también, su propósito original, propagar la misión sobrenatural de Papa y su Iglesia, hubiera sido bastardeado.

Lo que sitúa a Íñigo a distancia de Lenin y otros «genios» semejantes, es que él rehusó adaptarse en ningún sentido en que comprendamos esta palabra. En su mente, adaptarse a la modernidad de su época, o de cualquier otra, no significaba que tal modernidad pudiera dictar las normas de conducta, los pensamientos o las finalidades que se tuvieran. Precisamente al revés, en realidad. Adaptarse era escoger por razones sobrenaturales un cometido y una actividad que transformaban la modernidad y sus condiciones, convirtiéndolas en algo que no habían sido y que no podrían ser por sí solas.

Si se seguía a Íñigo, en otras palabras, no sólo se estaba orientado espiritualmente, sino que se era también un tenaz y práctico realista. No se convertía uno en lo que la modernidad solicitaba dentro de la vana ilusión de que una vez uno remedase los modelos de la modernidad, podía en alguna forma jugar a la contra y transformar aquellos modelos en los que antes había dejado atrás.

Sin embargo, tal es la trampa entrañada en la exhortación de los psicólogos y los ingenieros sociales a «adaptarse». Íñigo pareció entender con claridad presciente que era el cepo sutil que esperaba al estudiante de religión, jesuita y no jesuita. Es muy fácil persuadirse, como muchos jesuitas de la época de Pedro Arrupe parecen haber hecho, de que la «adaptación», no en el sentido ignaciano, sino en el sentido moderno de ajustarse para encajar en algo, «seguir la corriente», como los «niños de las flores» de los decenios de 1960 y 1970 estaban tan contentos de repetir.

Partimos de la hipótesis de que Íñigo evitó caer en aquella trampa. Un Lenin, un Hitler, un Stalin o un Mussolini estaban motivados por el orgullo, el temor o la ambición mundana, mientras Íñigo se hallaba impulsado por el amor. En el día de hoy, hasta la promesa misma del leninismo, la más potente de las «adaptaciones» sociopolíticas del siglo XX, ha resultado ser, dentro de la fría historia de poblaciones enteras, un espejismo casi satánico, la transformación de naciones en una serie de infiernos de los cuales generaciones enteras no han logrado salir. Murallas de piedra y trampas de acero eran los medios con que Lenin pretendía obtener el fin para el cual pedía obediencia y conformidad absolutas.

La promesa del jesuitismo, en cambio, se ha mantenido durante todo el tiempo que los propios jesuitas han sido fieles a los principios de

Iñigo, en tanto que el molde ignaciano se reflejó en su interpretación de las *Constituciones*, y ellos honraron la fe que subyacía en las palabras en Ignacio de Loyola. Todos los fallos que los jesuitas han tenido en este siglo tienen sus orígenes en el mismo paso en falso que Lenin dio. Y a la altura de la década de 1970, la orden adoptó una línea sociopolítica que entrañaba la misma contradicción inherente que había asegurado el fracaso definitivo del leninismo.

VIII. LA COMPAÑÍA DE IGNACIO

La estructura funcional de la Compañía de Ignacio constituye el acontecimiento milagroso dentro de la transformación operada por Íñigo en sus contemporáneos del siglo XVI, cambiándolos de individuos que creían en el «hombre como medida de todas las cosas» a personas dedicadas a un Dios y Salvador que todo lo abarca.

Aquellos contemporáneos suyos estaban embriagados con las fantásticas novedades de la vida de su época, con todas sus doradas posibilidades. Su reacción global fue dejar atrás las antiguas formas de pensamiento y los viejos modelos de conducta, incluso los añejos lugares donde habían vivido y las viejas verdades según las cuales habían regido; todo lo que heredaron de sus antecesores medievales.

Encarado con aquella mentalidad, Íñigo diseñó los proyectos de su Compañía de Jesús sobre un modelo incluso más antiguo que la época medieval, es decir el principio básico del cristianismo propiamente dicho: la subordinación. La subordinación del cosmos y todo lo que hay en él, desde las piedras inertes y la tierra hasta las plantas, animales, hombres, ángeles y arcángeles, dentro de un principio jerárquico de la vida, a la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay democracia en esta jerarquía, ninguna finalidad común entre iguales; sólo hay inferiores y superiores. No hay ningún individualismo autoperfeccionista, ninguna integración personal. Hay una jerarquía de partes ordenadas, hay individuos destinados cada uno a complementar al otro; hay integración de cada parte en el conjunto, según la medida en que las partes están subordinadas. Porque ser una parte de este sistema es estar subordinado. La única igualdad permitida es la subordinación. Todos están subordinados. Dentro de este orden jerárquico de ser y existir, todo objeto tiene su lugar. El Creador lo ha dispuesto todo en orden y concierto.

Esto fue lo que Dios originalmente reveló a los Hijos de Israel a través de sus profetas. Esto es lo que Cristo reveló en su plenitud. Tal es el fundamento de toda la antropología cristiana, distinta y opuesta al darvinismo del siglo XIX, en lo genético, lo social y lo político. Ninguna evolución humana, por nueva que sea; ni modernidad alguna, trátese de la del Renacimiento o de la época atómica y tecnotrónica, puede desplazar este sistema.

Iñigo destinó su Compañía a reproducir en su existencia de trabajo aquel principio jerárquico en virtud del cual «el inferior se somete al superior», y donde todos los elementos están ligados por el reconocimiento de una autoridad suprema, y, por ende, en disposición de obedecer. Se propuso que los miembros de su orden estuvieran vinculados entre sí por una unión mística de corazones y voluntades en subordinación voluntaria, sujetos a los superiores, y éstos al Padre General, el cual, a su vez, estaba subordinado a toda la Compañía; y la Compañía al Papa; el Papa a Cristo, cuyo representante en la Tierra es.

La Compañía de Iñigo, por tanto, era extremadamente sencilla en su estructura; tan simple, que sus enemigos estuvieron siempre convencidos de que, en el jesuitismo, había mucho más de lo que se podía ver en el marco exterior y efectivo.

Era una pirámide de autoridad. En su cúspide, Iñigo situó a un hombre, el cual era llamado General o Padre General. El título no fue sacado del lenguaje militar. Este dirigente poseía autoridad sobre la estructura y gobierno generales de toda la Compañía. No tenía obligación de seguir ningún consejo ni de procurarse el consentimiento de ningún otro jesuita para dar órdenes. Se trataba del «superior» *general*, diferenciado de todos los demás «superiores» de la organización, los cuales eran locales y estaban encargados de secciones particulares. Era el único de todos los superiores que llegaba a su cargo mediante elección; todos los demás superiores eran nombrados por decisión suya o, por lo menos, con su aprobación. Una vez elegido general, permanecía en el cargo hasta la muerte, a menos que muy graves razones aconsejasen un relevo. Su autoridad era absoluta sobre toda la Compañía y sus varias partes y miembros. Podía expulsar a cualquiera de la orden, y no era necesario proceso formal ni procedimiento semejante. Iñigo fue elegido por unanimidad, en abril de 1541, primer Padre General de la Compañía.

El cuerpo de la congregación estaba compuesto de cuatro categorías, o grados como se les llama; los miembros se distinguían por regla general por el grado de su acceso a las importantes posiciones de gobierno y dirección de los recursos humanos de la Compañía y otros medios. En la práctica, esto significaba su proximidad o distancia respecto al General dentro de la pirámide de autoridad y poder.

Primero estaba la categoría o grado de sacerdotes profesos. Los jesuitas de esta categoría habían superado rigurosas pruebas escolásticas, así como pruebas de su calidad religiosa; habían efectuado tres votos

solemnes de pobreza, castidad y obediencia (votos comunes a todas las órdenes religiosas católicas) y habían formulado un voto especial de acato al Papa. Además de que todos los jesuitas tenían obligación de obedecer al Pontífice, los profesos se ligaban mediante aquel cuarto voto especial. Solamente estos profesos tenían acceso al cargo supremo de General y a los puestos más inmediatos por debajo de él. Sólo ellos podían participar en la elección de un General.

Los requisitos establecidos por Íñigo a propósito de los profesos eran dificultosos. En principio, sólo podían ser jesuitas «escogidos por su espíritu y ciencia, amplia y dilatadamente comprobados, y conocidos con edificación y satisfacción por todos después de varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos». Tal cosa, ciertamente, constituía un elevado ideal.

Incluso entre los profesos, había de haber distinción de funciones y, en consecuencia, de poder. De este modo, un jesuita profeso que estuviera a cargo de todos los jesuitas de Colombia, no se hallaba tan cerca del Padre General como el padre profeso de Roma que fuese su asistente para todos los países sudamericanos, comprendida Colombia.

Los padres profesos ocuparon cátedras en las facultades docentes de filosofía y teología, dirigieron las casas jesuíticas de formación de novicios y las oficinas locales de la orden en todo el mundo. Conforme al plan original de Ignacio, los profesos vivirían en casas que no tuvieran rentas fijas, ni dotación alguna que diera regularmente producto. La práctica de la pobreza por parte de los profesos tenía que ser lo más perfecta posible.

La segunda categoría o grado por debajo del General estaba compuesta de sacerdotes que hacían votos simples, no solemnes, y que no formulaban el cuarto voto especial ante el Papa. Se les llamaba tradicionalmente coadjutores espirituales, porque, según el concepto de Ignacio, ayudaban y apoyaban el trabajo de los profesos. Según su criterio, los miembros de esta clase se comprometían primordialmente en el ministerio sacerdotal ante el pueblo y en supervisar la organización material de las casas de jesuitas.

El tercer grado o categoría de la pirámide jesuítica era el de hermanos legos; éstos no se convertían nunca en sacerdotes; pero hacían los tres votos simples y estaban encargados del trabajo manual en las casas jesuíticas, cocinar, lavar, trabajar la tierra, hacer la limpieza, cuidar de la ropa, comprar, mantener y conservar, así como cuidar a los enfermos y débiles.

La cuarta categoría era la de los jóvenes educandos jesuitas, generalmente llamados escolásticos, porque su preparación se efectuaba en las diversas «escuelas», de humanidades, filosofía, teología, ciencia. Al término de su escolasticado, eran ordenados sacerdotes y, según se habían conducido durante su educación, entraban en las filas de los profesos o de los coadjutores espirituales. Entonces, se ponían a trabajar.

Cuando Íñigo murió en 1556, había cuarenta padres profesos dentro de un total de mil jesuitas.

Íñigo diseñó un solo elemento de su Compañía que fuera superior al Padre General, en el cual había situado tan amplias facultades. Éste fue la Congregación General: una asamblea internacional de jesuitas, todos ellos padres profesos, escogidos en el conjunto de los miembros y que se reúnen en Roma con los superiores principales de la Compañía. La Congregación General es el cuerpo supremo legislativo de la Compañía, responsable solamente ante el Papa, y no ante el Padre General. Ciertamente, puede deponer a un Padre General por razones justas. Elige uno nuevo y éste se halla sujeto a los decretos de la Congregación General. De hecho, normalmente su gestión debería consistir en administrar los decretos acordados por la Congregación General en votaciones que pueden ser secretas o abiertas. A pesar de la superioridad legislativa de la Congregación General, éstas suelen dar facultades muy amplias al Padre General. Sin embargo, la marcha de la Congregación determina la marcha de la Compañía en conjunto.

Al aceptar candidatos para un lugar en su Compañía, y al asegurarse de que, una vez aceptados, adquirieran la mentalidad y el espíritu de la Orden, Íñigo confiaba básicamente en la eficacia religiosa de su libro, *Ejercicios espirituales*. Los candidatos, una vez admitidos como novicios, pasaban por los *Ejercicios* durante un período que variaba entre ocho y treinta días. En ellos se les hacía comprender la vocación específica de un jesuita meditando acerca de las ideas ignacianas fundamentales del Reino, el divino caudillo, el arcángel enemigo y la guerra, así como los ideales jesuíticos de obediencia a los superiores y al Papa.

Algunos comentaristas, al examinar los *Ejercicios* y el proceso del noviciado tal como lo estableció Ignacio, han actuado de modo totalmente anacrónico describiendo este proceso en términos de lavado de cerebros, ese horror de la época moderna. Pero un examen atento del proceso pone de manifiesto que el principio fundamental de la doctrina central de Ignacio es la suprema importancia de la voluntad humana. Cualquier cosa de la que se valiese Ignacio, imágenes físicas, metáforas, símbolos, incluso posturas físicas de oración, tenía una sola finalidad: atraer la elección de aquella libre voluntad humana.

En el noviciado no había asalto directo alguno al cerebro o a la mente. Se dirigía más bien a diseccionar lo que se ha llamado clásicamente la voluntad del candidato en sus partes componentes, examinándolas, eliminando lo que era inconveniente, purificando lo que era adaptable y útil y cimentándolo todo con la ideología del Reino, del caudillo y de la suprema obediciencia.

Tras haber pasado los *Ejercicios* a satisfacción del jesuita supervisor, el candidato se convertía en novicio, suponiendo que tuviera todavía voluntad de ser miembro de la orden. Todos los candidatos hacían entonces el mismo noviciado, pasando dos años de educación básica.

Aprendían a rezar, a disciplinarse, a obedecer órdenes. Se familiarizaban con el mundo del alma y los detalles de la espiritualidad jesuítica. Mientras tanto, sus faltas y su carácter en general eran objeto de estudio. Al final, todos los novicios que habían tenido éxito hacían los tres votos simples de pobreza, castidad y obediencia. Algunos se convertían en hermanos legos, otros iban como escolásticos para continuar su formación de profesos o de coadjutores espirituales, y al final de dicha educación, tomaban los votos finales. Los profesos añadían el cuarto voto especial.

Los recursos humanos de la Compañía estaban organizados por «Provincias». A la muerte de Íñigo, en 1556, había doce: Andalucía, Aragón, Brasil, Castilla, Etiopía, Francia, Alemania Baja, Alta Alemania, Indias, Italia, Portugal, Sicilia. La creación de una Provincia en una localidad particular dependía del número de jesuitas que trabajaran en ella, y de la extensión e importancia de la obra por efectuar.

Usualmente, diversas Provincias se agrupaban sobre la base de su común identidad cultural o contigüidad geográfica y esto se llamaba una Asistencia. Así, las Provincias de Andalucía y Castilla pertenecían a la Asistencia de España. Con el tiempo, a medida que las Provincias se multiplicaron, la masa humana creció y la Compañía fue requerida para diversas misiones, se creó una Asistencia inglesa, otra francesa, otra americana, y así sucesivamente.

Desde el comienzo, Íñigo había insistido en que su Compañía difiriese de todas las órdenes religiosas que habían sido sancionadas hasta entonces por el Papado. Sus miembros no estaban obligados a cantar el divino oficio juntos en coro, por ejemplo; no llevaban vestiduras características, cosa que hacían las órdenes más antiguas, como los benedictinos, los carmelitas y los dominicos. Tampoco existían en forma alguna las penitencias corporales habituales.

El gobierno de las casas y las Provincias era también peculiar. No estaba en las manos de un «Capítulo General» de miembros de la orden, elegidos por los votos de sus hermanos en religión, sino que los superiores individuales, a lo largo de la cadena de mando, tomaban las decisiones principales. El propósito de Loyola fue liberar a sus hombres de sus obligaciones respecto a una asamblea, de suerte que su movilidad para trabajar en beneficio de la Iglesia llegara al máximo. Los superiores podrían mandar por su propia iniciativa y los miembros obedecerían a un solo hombre.

Íñigo rehusó también tener lo que tenían otras muchas congregaciones más antiguas: una orden correlativa de jesuitas mujeres, sobre el modelo de las monjas dominicas, las monjas benedictinas, carmelitas o franciscanas. Uno de los episodios más curiosos de la primitiva historia de los jesuitas implicó la admisión temporal por Íñigo de cinco mujeres, las únicas que, en cuatrocientos ochenta años, han sido miembros de la orden jesuítica, a la profesión de los votos. Isabel Roser, de

Barcelona, una de las primeras protectoras de Ignacio, forzó su voluntad convenciendo al Papa Paulo III de que le permitiese a ella y a tres compañeras tomar votos solemnes de obediencia en la Compañía en 1545. Esta mujer bondadosa y santa había ayudado a Íñigo en sus años más difíciles; fue imposible no satisfacer, aunque fuese con un gesto, su deseo de formar parte de lo que ella había ayudado a fundar, una vez el Papa le dio el consentimiento. Después de mucha molestia y un juicio público, las tres fueron dispensadas de sus votos por el Papa en 1546. En 1555, bajo extrema presión por parte de la Corte Real, Íñigo admitió a la reina Juana de Castilla, hija del rey Fernando de Aragón y de Isabel de Castilla, para la profesión de votos simples en la Compañía. Conocida como Juana *la Loca* a causa de una inestabilidad emocional patente fue dispensada igualmente de dichos votos al cabo de corto tiempo. Ignacio había hecho esas excepciones por razones especiales; pero calculó muy bien que ninguna de esas mujeres acabaría de encajar en la Compañía.

Los principales tipos de trabajo emprendidos por los jesuitas eran predicar el Evangelio en tierras no cristianas, la educación de la juventud, los ministerios sacerdotales; escribir, entregarse a la investigación y cumplir misiones especiales confiadas a ellos por el Papa. Las casas en una Provincia solían ser de seis clases: residencias (para eruditos, escritores, superiores locales, para miembros enfermos y retirados o para jesuitas comprometidos en un trabajo externo); casas de estudio (para jesuitas jóvenes); un noviciado (donde los que solicitaban entrar en la Compañía, en aquella Provincia, eran examinados y preparados para ello). Además, había escuelas y colegios dedicados a la educación de los seglares y casas de Retiro espiritual donde los seglares iban en busca de consejo y con propósitos devotos.

La cadena de mando de cada casa, sin importar lo pequeñas o lejanas que fueran, hasta llegar al Padre General, estaba ordenada claramente. Cada casa tenía un Padre Superior. Sobre los superiores de todas las casas de una Provincia, había un Padre Provincial. Sobre todos los Provinciales de una Asistencia había un Asistente que normalmente vivía en Roma en la residencia jesuita central con el Padre General. Los poderes y limitaciones sobre las facultades de cada Superior estaban delineados claramente. A su vez, cada Superior tenía un Grupo de Consultores, con carácter de consejeros; pero cuyo consentimiento era necesario en la toma de ciertas decisiones. Un Superior de casa seleccionaba a sus Consultores entre sus subordinados de la casa; un Provincial, de la Provincia; un Asistente, de su Asistencia; y el General tenía sus Asistentes además de otros que pudiera desear emplear.

Dentro de cada casa de los jesuitas había una serie de puestos de Superiores menores: Un Superior Menor estaría a cargo de las finanzas de la casa; otro, llamado el Padre Espiritual, permanecería a disposición de la comunidad para consejo y dirección espirituales; otros Supe-

riores serían el prefecto de la biblioteca, prefecto de estudios y prefecto de salud. Si era necesario, había uno que supervisaba la granja. Todos estos Superiores Menores de dentro de la casa recibían su autoridad a través del Padre Superior de ésta.

En una Provincia o una Asistencia entera, cuando se requiriese, estarían los «procuradores», hombres designados para supervisar las necesidades particulares de la Provincia o la Asistencia.

Procedentes del General de Roma, habría en ciertos momentos «Visitadores», delegados enviados para examinar cómo iba una Provincia o Asistencia en lo espiritual, lo financiero escolástico, social o político.

La ramificación de Superiores Mayores y Menores en la Compañía era compleja; pero nunca difícil de manejar. No había elementos redundantes. Cada funcionario, tuviera el grado que tuviera, servía en la cohesión operativa del cuerpo de amplitud universal.

La obediencia y la orden sabia por parte de los superiores estaba facilitada en gran medida por lo que Íñigo llamaba la «cuenta de conciencia», que era, en esencia, una entrevista privada y confidencial entre el Superior y el subordinado; digamos, entre el Padre Rector de una casa y uno de los miembros de ésta; entre el Padre Provincial y un miembro de su Provincia; entre un novicio y su inmediato Superior, el Maestro de Novicios; entre el Padre General y cualquier miembro de la Compañía.

Ignacio no requería que la «cuenta de conciencia» fuese lo mismo que una confesión, aunque el secreto confesional podía ser invocado por cualquiera. Él intentaba que la persona hablara francamente acerca de sus debilidades y sus fuerzas, sus esperanzas y deseos; su práctica de la virtud religiosa; que el Superior, escuchando y hablando con él, estuviera bien informado para decidir lo mejor que podía hacer la persona en la Compañía, de modo que su carácter jesuítico se desarrollase al servicio de la Iglesia fin específico de la Compañía.

La «cuenta de conciencia» fue diseñada por Ignacio para ser la expresión culminante de la relación padre-hijo que él deseaba que existiera entre el superior jesuita y su subordinado. Era un sistema francamente paternal el que tenía en la mente, la manera de asegurarse de que el aglutinante principal de su Compañía, la obediencia, sería ejercida por el subordinado y utilizado por el superior, con la máxima compasión posible por parte de éste y la mayor satisfacción por la del individuo. No era la simple obediencia de ejecución ni la obediencia de la voluntad lo que se conseguiría, sino la obediencia del entendimiento.

La «cuenta de conciencia» era también adecuada para un modo de gobierno muy personal. El superior, por el hecho de serlo, había de ser tratado y obedecido como Cristo mismo. La regulación de la vida normal de un jesuita era de estilo personalista. Ningún jesuita tenía que enfrentarse con un «capítulo» o asamblea de sus hermanos, como en las órdenes más antiguas, para responder de sus acciones y escuchar decisiones

acerca de su suerte. El individualismo del jesuita común en sus obligaciones, derechos, desarrollo personal y carrera, quedaba fomentado así. La unidad corporativa de semejantes miembros quedaba asegurada por la obediencia sistemática, la cual fomentaba ese individualismo. Así, se lograron la intimidad y el estilo de vida intramuros tan característico de la Compañía.

El gobierno interno y la unidad de mentalidad y de acción dentro de la Compañía se efectuaban mediante la práctica regular, aprobada y sistemática de escribir informes: los superiores menores a los mayores, los superiores provinciales a los asistentes romanos, los asistentes al Padre General, el Padre General al conjunto de la Compañía; los provinciales a los miembros individuales de su Provincia. Los informes se referían a los méritos y deméritos de los miembros de la orden, la conducción y progreso de este o aquel proyecto, la situación financiera y espiritual de esta o aquella sección de la Compañía, o de un trabajo confiado a ella.

Desde la misma época de Íñigo, se fomentaba un animado flujo de comunicación entre los jesuitas, puesto que tal cosa fomentaba el llamado «vínculo de voluntades, que es el mutuo amor y caridad que ellos experimentan entre sí, procurándose información y noticias mutuamente, así como copiosa intercomunicación, a la par que siguen una misma doctrina y son uniformes en todo en la medida de lo posible».

Después de haber expuesto la estructura que Íñigo diseñó para su Compañía, es evidente, empero, que, por efectiva que fuera, no lo era bastante para unificar todas las partes en un auténtico conjunto ignaciano. Lo que logró esto, lo que unió a los numerosos jesuitas, divididos como estaban en cuatro categorías de padres profesos, coadjutores espirituales, hermanos legos y escolásticos, distribuidos en muchas partes del mundo y dedicados a diversas funciones dentro de la estructura de la pirámide, fueron los dos vínculos de la autoridad y la obediencia.

Éstos eran en realidad dos aspectos de la misma cosa. La obediencia era el centro, junto con la subordinación que necesitaba. Todo jesuita estaba subordinado a alguien.

«Los superiores diversos —escribió Ignacio— deberán tener mucha autoridad sobre los subordinados y el General sobre los superiores, y por otra parte, la Compañía, mucha autoridad sobre el General.» De este modo, «todos los jesuitas pueden tener facultad completa de hacer el bien», y sin embargo permanecer bajo cierto control.

Por lo que concierne al voto de obediencia, «une a los individuos con sus superiores, y a los superiores locales entre sí y con los provinciales, y tanto a los superiores locales como los provinciales con el General». De este modo, «la subordinación de unos a otros está diligentemente preservada».

Según criterio de Ignacio, su Compañía tenía que distinguirse por la calidad de la obediencia de sus miembros. «Los demás dirigentes

religiosos pueden superarnos en ayunos, vigilias de plegarias durante toda la noche y otras austeridades en alimentación y vestido. Nuestros miembros deben sobresalir en auténtica y perfecta obediencia, en la renuncia voluntaria al juicio particular.»

Este principio fundamental de la obediencia jesuítica era de difícil instrumentación. En realidad, Ignacio consideró necesario codificar exactamente en un documento especial lo que entendía por obediencia jesuítica. En 1553, apremiado por graves dificultades entre los jesuitas portugueses, a algunos de los cuales tuvo que expulsar, Ignacio escribió su *Carta sobre la obediencia*; en ella es claro como el cristal acerca de lo que llama «auténtica obediencia».

Todo superior tiene que ser obedecido como representante de Cristo. Acatando a este representante, se está obedeciendo a Cristo, se está cumpliendo la voluntad de Cristo.

La obediencia puede ser de tres clases. El grado inferior es la «obediencia de ejecución». Tú haces lo que se te dice, aun cuando discrepes de la idea por completo, pienses que el superior es un estúpido, o creas que sabes lo que él tenía que haberte dicho. Tú obedeces, pero contra tu voluntad. El juicio de Ignacio sobre este grado de obediencia era: «muy imperfecta».

Existe un segundo grado de obediencia. Puedes seguir pensando que el superior es tonto y que tú sabes lo que él debería haber ordenado, pero, por obediencia a Cristo, decides que estás dispuesto a hacer lo que él dice. La cuestión está aquí en que te hallas tan inclinado a agradar a Cristo que tu obediencia se transforma de involuntaria en voluntaria. En efecto, escoges lo mismo que tu superior. «En esta fase —comenta Ignacio— ya hay alegría en la obediencia.»

Todavía queda otra, el más alto grado de obediencia. No sólo haces lo que se te dice sin mostrar ninguna oposición abierta. Tampoco determinas simplemente querer lo que quiere tu superior, hacer voluntariamente lo que él manda. Ahora convienes mentalmente con tu superior, tienes una obediencia del *intelecto*. Incondicionalmente, piensas como tu superior. Sometes tu juicio al suyo, «en tanta medida como sólo la voluntad sumisa puede torcer al intelecto». Esta suprema forma es lo que Ignacio llama «obediencia ciega..., la renuncia voluntaria al juicio privado».

Los grados de obediencia, obviamente, están ordenados conforme a la medida en que la voluntad propia está comprometida en aquella obediencia, conforme a la propia disposición, en otras palabras. Ignacio redactó en unas breves líneas su ideal del jesuita obediente:

> «En conjunto, no debe desear pertenecerme a mí mismo, sino a mi creador y a su representante. Debo dejarme llevar y mover, del mismo modo que una masa de cera se deja modelar. Debo ser como un cadáver sin voluntad ni juicio, como un pequeño crucifijo

que se deja llevar sin dificultad de un lugar a otro; como un bastón en la mano de un anciano, para ser colocado donde él quiera y donde mejor le ayude a valerse. De este modo, yo debo estar siempre disponible para que la orden pueda usarme y aplicarme en la forma que le parezca mejor...»

La frase «como un cadáver», en latín *perinde ac cadaver,* dio origen a la expresión «obediencia cadavérica», y, mal interpretada, fue empleada para ridiculizar o incluso infamar a la obediencia jesuítica. Hace falta discernimiento para entender lo que Ignacio quería decir, y que esto era revolucionario.

Hasta su época, el voto de obediencia en las órdenes religiosas (así como los otros dos votos de pobreza y castidad) se entendían destinados a ayudar a los miembros de aquéllas, a conseguir la santidad personal y, a la postre, la salvación eterna.

La obediencia jesuítica estaba destinada ante todo a crear un cuerpo íntimamente tejido y extraordinariamente disciplinado de hombres muy separados en todo el mundo; hombres que eran dirigidos por planes y estrategias ideadas por grupos coordinados y engranados de superiores a inferiores; hombres cuyo trabajo estaba dirigido de moda principal al mundo de su alrededor.

La pasividad y el carácter cadavérico de esa obediencia, la maleabilidad de la cera, la adaptabilidad del báculo del anciano y la impotencia del pequeño crucifijo, eran todas imágenes que se referían únicamente a un proceso: la elección de objetivo y los medios para alcanzarlo.

Como los jesuitas han demostrado más allá de toda objeción, la obediencia ignaciana nunca ha afectado la amplitud de recursos, el activismo perpetuo, el ingenio, el uso extensivo de las realizaciones y dones personales por miembros de la Orden.

En realidad, la obediencia jesuítica, a lo largo del tiempo, fue una característica casi legendaria de los miembros de la Compañía. Sus amigos y admiradores la elogiaron. Los enemigos la parodiaron, lamentando que los jesuitas estaban obligados por su voto de obediencia a hacer cualquier cosa que mandara el Superior, asesinar a un líder, volar un edificio, robar, corromper, mentir, suicidarse. Pero esto es una pura calumnia. Ignacio, explícitamente excluye de la obediencia cualquier cosa que huela remotamente a pecado. Así lo hace también la ley general de la moralidad católica.

Siempre ha habido este contraste aparentemente escandaloso entre la obediencia «de cadáver» de los hombres organizados en estratos piramidales por una parte, y por la otra su plenitud de recursos, su ingenio y demás dones individuales, tan evidentes en su activismo que han sorprendido a los enemigos de la Compañía. No había relación entre una cosa y otra, comentaban.

Como decía el racionalista francés del siglo XIX, y ateo a su manera,

Edgar Quinet, quejándose con exasperación, «no hay nada sino provinciales, rectores, examinadores, consultores, admonitores, procuradores, prefectos de cosas espirituales, prefectos de salud, prefectos de bibliotecas, prefectos del refectorio, asistentes y administradores». ¿Cómo entonces podía una organización tan anodina constituir un enemigo tan formidable para los adversarios de Roma, un activo tan valioso para el Papado?

Aquella estructura piramidal construida sobre la base de la «obediencia cadavérica» debía ser, según se concluía, una fachada para una elite mortífera y hambrienta de poder, dentro de su escondite, que conspiraba detrás de semejante frontis banal para arrebatar las libertades y bienes de todos los hombres libres, o también lo que un escritor protestante llamó «artes mágicas secretas por las cuales en ciertos días los jesuitas provocan que ocurran ciertas cosas».

«¡Mostradme el alma cristiana entre todos ésos!», se lamentaba Quinet. Y, aun cuando Quinet y muchos como él en el curso de los tiempos no quisieron verlo, el secreto de los jesuitas de Ignacio era precisamente el alma cristiana, perfilada y refinada en cada miembro de la Orden. A pesar de que todas las reglamentaciones fueron expresadas por Ignacio en las *Constituciones* y sus restantes escritos, es sólo al comprenderlas a la luz de la dimensión espiritual y divina del estilo clásico ignaciano, cuando se comienza a entender el jesuitismo: esa peculiar combinación de individualismo sumamente desarrollado en cada miembro, coordinado con el marco de la cohesión de la organización en torno de los superiores y era cohesión elaborada con la obediencia jesuítica. La disciplina rígida interior generaba la unidad interna. La libertad individual bendecida por la obediencia daba aquel tremendo impulso que no ha sido nunca igualado por ninguna otra organización.

Muchos, incluyendo los primeros jesuitas, han usado metáforas militares para describir la naturaleza y modo de operación que Ignacio diseñó para su Compañía. La cadena piramidal de mando, la división de los componentes en grados, la idea de la obediencia jesuítica, esos elementos están reproducidos sin duda en agrupaciones militares. El mismo nombre que Ignacio empleaba para designar a su agrupación, *Compañía de Jesús*, les pareció a muchos derivado de la estructura militar.

Sin embargo, dentro de la mentalidad de Ignacio, es cierto que su idea de lo que habían de ser la Compañía de Jesús y sus jesuitas estaba modelada directamente sobre la base de lo que la teología y la filosofía católicas han indicado tradicionalmente como la condición divinamente revelada de todas las cosas creadas, la subordinación dentro de un orden previamente dado. El pecado y Lucifer violaron este orden de las cosas creadas. La gran empresa de Cristo fue restaurarlo. El término de *Compañía*, que tenía un indudable regusto militar, fue, empero, entendido en su mente como un subrayado al hecho de que él y sus

asociados eran más bien *compañeros* en semejante empresa grandiosa, y que, mediante su subordinación, estaban directamente vinculados con Cristo.

Tan pronto se cortara cualquiera de los vínculos de subordinación, tanto dentro de la Compañía como entre ésta y el representante de Cristo, el Romano Pontífice, la naturaleza de la Compañía de Jesús quedaría modificada.

IX. CARÁCTER DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Cuando Ignacio murió (31 de julio de 1556) la fuerza de su personalidad y el ejemplo de su presencia desaparecieron con él. En cuanto se hubo extinguido, sus compañeros originarios que le sobrevivieron, junto con los miembros más recientes, consideraron necesario formalizar y reglamentar la vida de cada jesuita mediante reglas y prácticas prescritas. Lo que Ignacio mantenía como *esprit de corps* tenía ahora que garantizarse por otros medios. Él había dejado a sus seguidores las *Constituciones* escritas, pero éstas, de por sí, no proporcionaban más que una estructura jurídica. El espíritu de Ignacio tenía que alimentarse de modo que el carácter de un jesuita, tal como el fundador lo concebía, se desarrollase y floreciese.

Un tiempo después de su muerte, los compañeros llegaron a una forma regularizada de vida y a un perfil creado para perpetuar el carácter ignaciano de la Compañía. Lo lograron a través de decisiones comunes convertidas en ley, proporcionando así el marco de educación y el estilo de vida mediante los cuales todo miembro de la Compañía alcanzaría, fomentaría y perfeccionaría su compañerismo religioso. Algunas de estas normas y reglas, por ejemplo, un tiempo fijo de cada día destinado obligatoriamente al rezo, habían sido tomadas en consideración por Ignacio; pero se negó a adoptarlas. En realidad, Ignacio no se dio nunca cuenta del impacto que ejercía personalmente. Su misma existencia, incluso una carta suya, solían ser suficiente para conservar a sus jesuitas entusiasmados dentro de su fila. Ciertos niveles de santidad y celo habían dependido del efecto personal de Ignacio durante su vida. Sus compañeros supervivientes encontraron necesario para la buena marcha de la Compañía adoptar lo que Ignacio había rechazado.

Hacia 1581, al cabo de veinticinco años de la muerte de Íñigo de

Loyola, varias nuevas normas regulaban el estilo de vida religiosa de los entonces cinco mil miembros de la Compañía. Cada día, todos ellos estaban obligados reglamentariamente a hacer una hora de oración privada («meditación»). Los jesuitas se debían solamente a dos tipos de actividad comunitaria: las comidas y las letanías de los santos al acabar cada jornada.

También para aquella época se había refinado la enseñanza de los nuevos reclutados. Anteriormente, los novicios recibían su preparación en residencias jesuíticas ordinarias. Luego, se estableció un centro separado, un noviciado, puesto que durante los primeros cincuenta años de la Compañía el reclutamiento creció sin parar y los problemas de espacio aumentaron en proporción. Al principio, el período de formación para los nuevos reclutas varió; pero más tarde, en el curso de la historia de la Compañía, la duración normal de la educación de un jesuita (exceptuando los que habían entrado ya ordenados) se estableció en diecisiete años.

La edad de oro del jesuitismo comenzó en 1581, con la elección para Padre General de un italiano de treinta y siete años de edad, Claudio Acquaviva. Durante más de treinta y cuatro años que permaneció en el cargo, Acquaviva dio los toques finales al carácter clásico de los jesuitas.

Además de ser un administrador de primera categoría, Acquaviva tenía aquella «intrepidez» tan encomiada por los escritores del Renacimiento. En cualquiera que no hubiera estado dotado de sus cualidades, habría sido temeridad, un desdén estúpido de las fuerzas a las que se enfrentaba. Pero Acquaviva poseía por naturaleza, una gran fuerza personal. Su mente era, por principio, más amplia que la de cualquiera con quien tuviera que tratar, fuese Papa, emperador u obispo. Cuando le dijeron que el Papa Gregorio XIII estaba sorprendido de que él, el nuevo Padre General, fuese tan joven («Todavía no tiene cuarenta años») y llevase tan poco tiempo en la vida religiosa (había sido jesuita solamente catorce años), éste contestó, según se cuenta, para que le llegase al Papa, que él ya sabía que esto era un defecto; pero que prometía trabajar para remediarlo «incluso mientras esté durmiendo». Hay que estar muy seguro de sí mismo para dar una contestación semejante al Sumo Pontífice.

Sus colegas jesuitas reconocieron su poder e, incluso cuando se reunieron en la Congregación General, siguieron su liderazgo. La misma congregación que lo eligió General decretó también que, en circunstancias normales, era el General quien explicaría lo que se intentaba decir en el texto de las *Constituciones*. Esto era sin duda un voto de confianza en Acquaviva.

Durante un período de treinta y cuatro años, a través del reinado de ocho Pontífices romanos, no todos ellos amigos de la Compañía, Acquaviva hizo más rígidos los compromisos de obediencia y de cohesión interna por toda la Orden. Instituyó un sistema de informes regu-

lares enviados por todos los Superiores a la Oficina del General, informes acerca de miembros individuales, acerca de su realización y deficiencias y acerca de las empresas de la Compañía. Además, especificaba el carácter de los jesuitas a base de organizar un programa de estudios uniforme tanto para los jesuitas que se estaban preparando como para las escuelas y colegios donde ellos enseñaban a los demás (1).

Hacia 1594, otra idea de Acquaviva fue adoptada como ley de la sociedad: santo Tomás de Aquino y Aristóteles tenían que ser las principales fuentes de la teología y la filosofía jesuíticas. El objetivo de la educación de los jesuitas era mostrar cómo los datos de la ciencia y las investigaciones de la Naturaleza podían armonizarse con los datos de la fe; se tenía que dar toda la oportunidad a la investigación positiva. Al mismo tiempo, Acquaviva hizo que el carácter jesuítico fuera forjado con detalle cada vez mayor a base de promover el uso de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio para los no jesuitas (clerecía y laicos). Este esfuerzo, a su vez, hizo que los jesuitas se convirtieran en más hábiles en jesuitismo, más identificables por él. Una tradición entera de prácticas devotas y de piedad en la Compañía fue el resultado.

La regla rígida y el rigor administrativo de Acquaviva demostraron la verdad de la percepción original de Ignacio: si uno conseguía aglutinar de verdad a miles de hombres en sus corazones y deseos; si les proporcionaba disciplina, entrenamiento, directrices y ayudas para el lugar y tipo de su trabajo que tuvieran que realizar, entonces había pocos límites para lo que se podía conseguir. Cuando pasó a ser Padre General, su oficina ya estaba provista de asistentes que hacían todo el trabajo preparatorio, dejándolo libre para cuidarse de los temas superiores. Su éxito fue fenomenal. En su época, el número de miembros de la Compañía pasó de poco más de cinco mil, en 1581, a más de 13.000 en 1615. Sólo entre 1600 y 1615, hubo un incremento de cinco mil. Los jesuitas trabajaron por toda Europa, en algunos países africanos, y en el Oriente Medio. Se extendieron a las Filipinas, Indonesia e Indochina; tenían misiones en Canadá, Paraguay y Japón. Además, poseían trescientas setenta escuelas y colegios, treinta y tres Provincias, ciento veinte residencias jesuíticas y quinientas cincuenta comunidades.

Existe otra razón para que los jesuitas considerasen la época de Acquaviva como la Edad de Oro. Sus santos más notables: Roberto Belarmino, Pedro Canisio, Luis Gonzaga, Pedro Claver, Alfonso Rodríguez; sus eruditos preeminentes: Francisco Suárez, Molina, Lessius, Francisco de Toledo; sus escritores espirituales de renombre: Álvarez de Paz, Luis de la Puente, Antoine Le Gaudier; todos florecieron en aquellos años. Esos nombres puede que no sean familiares en el día de hoy, pero lo fueron antaño.

En la obediencia sistemática, en los formularios que perfilaban el carácter jesuita, en la idea de reconciliar la fe religiosa con la ciencia, en el desarrollo de los moldes para la piedad popular, como en el ser-

vicio directo y sumiso de la Santa Sede, Claudio Acquaviva puede decirse que se sitúa sobre cualquier otro de los veintisiete Padres Generales que han gobernado la Compañía desde la muerte de Ignacio en 1556. Él fue, en cierto sentido, el segundo fundador del jesuitismo.

Con el tiempo, cada país de Europa y de las Américas sintió la influencia jesuita como una base en los puntos de vista y modos de hablar de sus líderes y de su gente. A través del carácter de la Compañía concebida por Ignacio y solidificada por Acquaviva, los jesuitas, como individuos, y la Compañía como institución, adquirieron una identidad definida a los ojos de las poblaciones que ellos servían. Con aquel ritmo de entrenamiento lento, constante, uniforme, con sus tradiciones de estudios ininterrumpidos, el celo en la enseñanza, el moldeado del carácter por medios comprobados, la ortodoxia general de la fe y la regularidad de las prácticas y estilos de vida, los jesuitas no sólo prepararon sacerdotes y teólogos, sino que formaron y guiaron espiritualmente (y a veces políticamente) a príncipes y reyes, esposas y amantes de soberanos, líderes políticos de cualquier rango y, naturalmente, obispos y Papas.

Este carácter brilló a través de los diferentes papeles que representaron los jesuitas, las diversas «chaquetas» que llevaron: el jesuita profesor, el jesuita confesor, el jesuita científico, el jesuita teólogo, el jesuita humanista, el jesuita misionero, el jesuita predicador, el jesuita escritor, el jesuita emisario, el jesuita guía espiritual y director (2). Pero, a pesar de la multiplicidad de papeles representados y de «chaquetas» llevadas, la cualidad central del carácter jesuítico fue identificada por un trazo particular: la devoción a la persona de Jesús, al Jesús de Nazaret y de la historia, quien vivió, murió, y resucitó de entre los muertos; el que ahora vive para siempre como salvador y Dios de todos los hombres, y el que está representado en la Tierra por un hombre viviente, el Obispo de Roma, el Papa de la Iglesia católica.

Esta cualidad central de su modo de ser, derivaba directamente de la espiritualidad y la enseñanza personales de Ignacio.

Cada uno de los jesuitas que se unió a la Compañía lo hizo con la convicción de que él personalmente había sido llamado por Jesús para convertirse en uno de sus compañeros. De ahí, la Compañía de Jesús. Y de ahí, la nota jesuítica estrictamente individualista. La llamada me fue hecha a mí personalmente; y mi respuesta era a su persona, Jesús. Yo dije sí a Jesús. Sobre la fuerza de aquel sí, yo fui admitido en su Compañía y en la compañía de aquellos ya asociados íntimamente con él en su campaña como salvador ligada al tiempo y al espacio. Aquellos íntimos asociados eran principalmente la Virgen María, los ángeles, los santos y, después de ellos, mis compañeros de la Compañía.

Todas las cosas en la Compañía estaban encaminadas a seguir esa llamada y, al mismo tiempo, a diferenciarla de otras llamadas; digamos de las que sienten los cristianos ordinarios para forjar su salvación en

ocupaciones humanas comunes; de la llamada del monje o la monja para vivir en un monasterio o convento cerrado; de la que percibe «un cristiano renacido» del siglo XX. También se diferenciaba de la llamada que reciben muchos hoy día, incluyendo a algunos jesuitas, quienes profesan creer solamente en lo que llaman «el Jesús de la fe», y declaran que estamos separados para siempre del «Jesús de la historia» y «de Nazaret». Ignacio y toda la tradición jesuítica habrían tratado una profesión semejante como lo que es: un ardid semántico para trivializar a Jesús.

Esta devoción iba dirigida a Cristo. Yo tenía una comunicación garantizada con él.

El Jesús al cual yo, como jesuita, respondí con mi afirmación y compromiso personales, podía ser oído y obedecido personalmente a través de jerarquías de Superiores, cada uno de los cuales hablaba de acuerdo con su propia mandato individual con la voz y autoridad de aquel Jesús al cual yo había respondido. El primero y más alto Superior era el único Vicario de Cristo en la tierra, el Papa. El segundo Superior en rango era toda la Compañía, encarnada en los compañeros, y con voz en la Congregación General, cuyas decisiones eran definitivas y obligatorias sobre todos los jesuitas.

Entonces venían las jerarquías menores de Superiores: el Padre General de toda la Compañía; el Padre Provincial de mi Provincia particular; el Padre Rector de la casa a la cual yo estaba asignado. Y cada Superior Menor dentro de esa casa, desde la persona designada para darme destino, hasta el hermano lego encargado de lavar mi ropa. «Puede que yo esté aquí solamente para repartir salchichas para tu desayuno y penitencias en tu cena —dijo un Padre Ministro encolerizado a un escolástico arrogante—, ¡pero, por Dios, tú tomrás tanto las salchichas como las penitencias como venidas de la mano de Cristo!» En su disgusto, el Padre Ministro estaba resumiendo, ridícula pero acertadamente, el carácter último y específico de un jesuita (3).

Esa última especificación que me hace jesuita, mi devoción prometida a Jesús y mi asociación con sus compañeros, me llevó al jesuitismo, cuyo mandato me dijo que, para entrar en él, tenía que haber sido llamado por Jesús y encontrarle a él en la Compañía.

El segundo mandato del jesuitismo me decía que, junto con mis compañeros, tenía que adquirir, lo más a fondo posible, los medios al día que, además de eficaces, fueran adecuados a mis talentos, con los cuales convertir al mundo, a todo el mundo de nuestro alrededor, a la misma postura de devoción personal a Jesús. Yo, como los demás compañeros de Jesús, quería que todos los hombres y mujeres le entregaran su sometimiento y el tributo de sus mentes, sus corazones y sus voluntades, esta gloria que era tan personal para él como pública acerca de él. Nada que fuese de segunda categoría o de segunda mano serviría. Los resultados parciales no bastaban.

Los buenos resultados simplemente no eran suficientes. En el jesuitismo, como dijo el filósofo, lo mejor es enemigo de lo bueno. Los resultados tenían que ser más que buenos; la gloria de Jesús tenía que ser mayor que la gloria ordinaria con la cual los hombres se contentan a sí mismos y a su venida; y, en verdad, mayor que la gloria que otros, conceden a Jesús. Su *mayor* gloria era lo que yo deseaba como jesuita, tal como el padre Ignacio nos enseñó.

En la múltiple y complicada maquinaria de este grupo de hombres tan bien organizado y concentrado, en otras palabras, el carácter de la Compañía era una expresión corporativa del carácter individual de Íñigo, el antiguo hidalgo convertido por la gracia de Jesús en el santo Ignacio. Durante todos los años que trabajó en aquellas tres habitaciones de la casa de piedra que había delante de la capilla de Santa Maria della Strada de Roma, esas palabras poderosas ardieron en su mente y en su voluntad: «A la mayor gloria de Dios.» Nunca antes ni después de Ignacio se encuentra uno con el fundador de una organización que ve encarnado con éxito su carácter personal tanto en un grupo de hombres sacados de gran número de naciones diferentes sobre una era cambiante y llena de transformaciones de la civilización, como en cada miembro de aquel grupo diverso y heterogéneo.

Como aquel nombre al que se llamaba «nuestro padre», cada jesuita se esforzó, y fue apremiado durante toda la vida, a profundizar su relación personal con el Jesús viviente, a ascender mediante la plegaria y la devoción entretejida con el trabajo duro e incesante, de modo que llegase a un amor ardiente hacia quien el poeta jesuita Gerard Manley Hopkins saludaba como «Héroe del Calvario... Cristo, Rey, Jefe... Jesús, delicia del corazón, hijo de virgen... Cristo del Padre compasivo...».

Como en los días de vida mortal de Íñigo, ese amor tenía un carácter sumamente personal. Era Jesús, la persona divina en carne humana, quien había de ser amado. Todo jesuita desearía besar con adoración cada una de las cinco heridas sagradas de Jesús; consolar su corazón de Dios-hombre; reparar personalmente los insultos y los rechazos que él y su amor sufrieron a manos de los incrédulos, de los impíos; identificarse completamente con él como salvador del mundo.

Para esto, no sería suficiente observar su ley y comportarse como una criatura obediente de Dios. Ésa era la condición mínima del hecho de ser criatura. Considerando el voto de santa pobreza, por ejemplo, no sería suficientemente bueno para mí, como jesuita, limitarme a ser indiferente y neutral en mis sentimientos acerca del poder, los placeres y las posesiones de este mundo, hasta el punto de no preocuparme de si los tengo o no. Un monje budista, un swami hindú, un sufí musulmán, muchos otros también pueden obtener y obtienen dicha indiferencia. Mi esperanza jesuítica, como escribió Hopkins, «sitúa en Cristo el propio espejo de la mente, para tomar más y más su adorable retrato» (4). Idealmente, para la identificación total con mi amado Señor

Jesús, yo como jesuita desearía ser exactamente como él. Como jesuita, yo preferiría, y si tuviera opción, escogería, ser cubierto de oprobio; ser reprochado sin haber hecho nada para merecer el reproche; ser considerado despreciable, aparecer como un estúpido, como una nulidad a los ojos del mundo, por una razón solamente: porque fue de esta manera como mi Señor Jesús me salvó a mí y a todos los hombres y mujeres del mundo de la condena eterna. «Despreciado y rechazado... descargado...», fue el modo en que san Pablo expresó el ideal. Simplemente ser como él, ése era mi único motivo. ¿Por qué? Porque le amo.

Porque él era así. El amor hace siempre que anheles ser como el que amas.

Sin embargo, ni siquiera ser como él me parecía suficiente. Como jesuita, yo deseaba alimentar un deseo siempre creciente de encontrarlo en todas partes.

Beso mi mano
bajo las solitarias estrellas separadas;
luz estelar fuera de la que él flota...
Beso mi mano
hacia el occidente manchado de carmín.
Aunque él está en el esplendor y la maravilla
del mundo,
su misterio debe ser subrayado y acentuado.
Yo le saludo los días que lo encuentro,
y le bendigo cuando entiendo (5).

Estas palabras no eran bonitas sino graves, tanto para el jesuita que las escribió como para cualquier jesuita; expresaban el verdadero centro de su vida sin importar cuáles fueran sus talentos o su trabajo. Cada compañero de la Compañía ardía en deseos y se ocupaba de encontrar cualquier rastro de Dios y de la mano de Dios a través del cosmos donde él, Dios Obrero, el *deus faber* de la mística medieval estaba siempre creando, protegiendo y renovando. Igual que Ignacio, yo como jesuita, quería ascender a un amor de Jesús como Dios obrero. No era suficiente para mí estar agradecido por los dones que me había dado, a mí y a mi mundo. Naturalmente, yo veía a Dios en acción en todas las cosas... vivificando, embelleciendo, refrescando y acelerando a los seres humanos y a todas las cosas de la Naturaleza, en ciclos que alimentaban la vida. En general, de este modo yo veía a *Dios en todas las cosas*.

Pero, por encima de eso, yo me esforzaba con mi espíritu y con todo mi ser en llegar a la cumbre del amor donde yo podía ver *todas las cosas en Dios*; verlas más bien como manifestaciones de su poder y belleza, como rayos de luz descendiendo desde el sol, como corrientes de agua saltando del manantial. Nada de la creación escaparía de este

punto de vista... la tremenda simetría del tigre, la graciosa curva del rabo de un cerdito, los perfumes, los colores, los gustos, el silencio audible sobre las cumbres de las montañas, los dibujos trazados por un bailarín, los gritos de los niños jugando, los cantos de los pájaros, los afanes de los más pequeños insectos.

Viendo todas las cosas en Dios, con su ser y su belleza, las escamas caerían de mis ojos atados a la carne. De forma suave, irresistible y coherente, todo sería absorbido en él, para mí; y el polvo y las cenizas de su mortalidad y de mi propia mortalidad serían consumidos en el brillo sin tacha de su existencia y su belleza eternas.

Aunque esto constituye el todo de la cuestión, sin embargo, yo todavía no sería un jesuita. Yo podía, de hecho, ser un monje cartujo perfecto, abrigando mi asociación personal y viviente con Jesús en mi soledad. Pero como jesuita, yo debo, del mismo modo que lo intentó Ignacio, ser un activista sostenido por la contemplación, un contemplativo dedicado a la acción. Porque él daba por sentado que todo jesuita tendría esta preocupación perpetua de encontrar a Dios en todas las cosas, rehusó prescribir un espacio determinado de tiempo cada día para que se ocupase en la oración. Sus jesuitas estarían en plegaria constante durante toda la jornada, dijo. Exigió que cada uno hiciera una pausa dos veces diarias, al mediodía y por la tarde, con objeto de examinar su conciencia. Exigió abordaran objetivos palpables y concretos en su trabajo: ser activistas dedicados, autores, y, al mismo tiempo conservar constante la visión interior, sin permitirle nunca flaquear de la soledad bienaventurada de aquella contemplación.

Cuando todo esto fuera adaptado a mi vida diaria como jesuita, yo vería, cada vez más, que el mismo Jesús, como humano y como divino, santifica y diviniza todas las cosas de la vida para su propia gloria inefable. Con todo lo que era bueno en mi cosmos, yo sería absorbido en Dios a través del amor de dicha gloria.

En consecuencia, el tema de la vida de cada jesuita era la dedicación a la gloria de Cristo y la rendición de uno mismo de acuerdo con la plegaria favorita de Ignacio.

Toma, Señor, y recibe
toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento,
y toda mi voluntad...
Todo lo que tengo y poseo.
Tú me lo diste.
A ti, Señor, te lo devuelvo.
Todo es tuyo.
Dispón de ello de acuerdo con tu voluntad.
Dame tu amor y gracia.
Ellos me bastarán.

Fue una suerte muy grande para la Compañía y sus jesuitas que muy pronto, en su larga historia, este carácter de espiritualidad y perspéctiva orientadas hacia Jesús recibiera una confirmación literalmente venida del cielo, de hecho equivalía a un encargo enviado desde allí a los jesuitas. Solamente la autoridad infalible de la Iglesia católica podía garantizar la autenticidad de dicho encargo.

Vino a través de una monja de la Orden de la Visitación, la hermana Margarita María de Alacoque. En el convento de Paray-le-Monial, Francia, ella fue la receptora de especiales revelaciones divinas que empezaron hacia el año 1670. Aquí tenemos uno de los casos relativamente raros en la historia de la Iglesia en que la autoridad magistral de Roma ha confirmado la autenticidad de las revelaciones hechas a una sola persona.

Estas revelaciones se centraban en el amor que Jesús tiene por los hombres y mujeres, y la negligencia con la cual ese amor ha sido tratado a su vez. Como símbolo de aquel amor, el corazón físico de Jesús fue mostrado siempre a la monja. Además, siempre en las revelaciones, Dios le pidió que extendiera la devoción particular a Jesús bajo aquel símbolo, de modo que el creyente, por medio de su piedad, reparase el rechazo e ingratitud de la generalidad de las personas.

En uno de esos acontecimientos, que son más que simple casualidad, un joven jesuita de treinta y cuatro años, Claude La Colombière fue enviado como capellán a Paray-le-Monial en 1675. Permaneció allí nada más que dieciocho meses; pero en aquel tiempo la monja le comunicó sus revelaciones y él las tuvo también propias confirmándoselo. En los seis años que le quedaron antes de que muriera a la edad de cuarenta y uno, en 1681, transmitió con éxito los deseos divinos a sus Superiores; y, a través de ellos, a las autoridades de Roma, la cual aceptó las declaraciones de la monja y el testimonio de Claude La Colombière e instituyó una fiesta anual para la Iglesia universal, con una misa y liturgia especial de plegarias para uso de los sacerdotes.

De estas simples acciones por parte de dos personas oscuras (6), fluyó una devoción y un aspecto renovado del pensamiento teológico acerca de la persona de Jesús y su amorosa redención de los hombres y mujeres de los efectos mortales del pecado. Desde el momento que Roma aceptó la autenticidad de las revelaciones de Alacoque, a finales del siglo XVIII (7), los jesuitas, oficial y entusiásticamente aceptaron el encargo de difundir esa devoción. Ninguna imagen iba a tener un dominio semejante sobre la piedad y devoción de los creyentes comunes como aquella que vino a ser llamada en todas partes el Sagrado Corazón de Jesús; y ninguna otra única devoción ascética llegó a ser reconocida tan típicamente jesuítica como la devoción al Sagrado Corazón, el símbolo perfecto del ideal jesuítico de la santidad personal.

El cultivo deliberado de esta nota de específico carácter jesuítico, la devoción personal a Jesús, en especial bajo la imagen de su Sagrado

Corazón, en los miembros de la Orden, dado que la difundieron por todo el mundo y trabajaron de los modos más diversos con diferentes talentos, técnicas y resultados, explica lo que muchos han observado con curiosidad acerca de los jesuitas del pasado: el alto grado de individualismo exuberante que había en ellos y, al mismo tiempo, el aire extrañamente atractivo e impresionante que los aglutinaba como grupo.

La llave que abre el laberinto de esta identidad común a través de tanta diversidad era esa nota específica: la llamada personal de Jesús a cada uno de ellos para servir utilizando lo mejor posible sus capacidades personales. Y hacerlo dentro de las filas de compañeros, cada uno de los cuales tenía la misma llamada específica de dedicación, y la obedecía a través de las voces amables (a veces no tan amables) que sonaban para él a través de las jerarquías de los Superiores Mayores y Menores. Desde la boca de Dios al oído de cada jesuita. Todos eran buenos soldados de Cristo, como escribió san Pablo. Sin importar dónde se hallaran, lo que estuviesen haciendo o cómo funcionaran, todos eran compañeros en la Compañía de Jesús; y de este modo todos eran participantes en la gloria de Jesús.

Esto era así para el consejero del gobierno, para el emisario papal y para el cura de parroquia en las montañas de los Andes. Tanto para el paciente profesor universitario o de colegio, el pastor residente en Dublín o en un suburbio miserable de Bombay, o el científico investigador en un laboratorio atómico. Y esto era verdad para cada uno de los «adelantados» los «duros» que permanecían solos en Katmandú como testigos mudos, aislados o compartiendo las vidas azarosas de los refugiados de un campo fronterizo de Thailandia.

No todos los jesuitas eran de igual rango en el servicio de la gloria de Dios, al menos a los ojos de los hombres. Pero el conocimiento de esta gloria en todo, y la cohesión de la obediencia, mantenían a cada uno en su lugar, satisfechos, activos.

Sin importarles las calumnias y difamaciones que fueran proferidas acerca de ellos, sin que le afectaran los fallos a los que llegaran jesuitas individuales por una razón o por otra, la reputación de la Compañía y el carácter jesuítico se mantuvo firme. Incluso el anticlerical y, en la mayor parte de su vida, agnóstico Voltaire tuvo que admitirlo. Los jesuitas que le educaron en el colegio de Clermont «dedicaban todas las horas del día a nuestra educación y al cumplimiento de sus votos estrictos. Como prueba, apelo al testimonio de miles que, como yo mismo, fueron educados por ellos». El poeta y estadista Alphonse Lamartine que también estudió con jesuitas en el colegio Balley, escribió: «Yo aprendí allí lo que se puede hacer de los seres humanos, no por la fuerza sino animándoles... Ellos hicieron atractivos la religión y el deber, al tiempo que nos inspiraron el amor de Dios... ellos empezaron por hacerme feliz, y pronto me habrían hecho bueno...» Se dejó a aquel maestro de la diplomacia, Talleyrand, la tarea de resumir lo que ambos,

el amigo y el enemigo, apreciaban en los jesuitas. «Tanto si uno está de acuerdo con ellos como si no lo está, todo el mundo encuentra en los jesuitas aquella preciosa nota de razón. Son razonablemente severos, razonablemente relajados, razonablemente morales, razonablemente enemigos, razonables incluso en su devoción al Papado. Siempre esta nota de razón. *Toujours cette note de raison.*»

Es históricamente cierto que en los primeros trescientos años de la historia de la vida de la Compañía, el ideal de carácter jesuítico fue desarrollado auténticamente y vivido por miles de jesuitas. Estamos hablando de la autenticidad de la obediencia jesuítica al Papa y la autenticidad de la ambición jesuítica de parecerse a Jesús en todas las cosas, sobre todo en las humillaciones, las acusaciones falsas, el burdo atropello de la justicia y las malas interpretaciones que Jesús voluntariamente sufrió como parte integrante de sus sufrimientos con objeto de redimir a la Humanidad del pecado y su consecuencia.

Dos acontecimientos importantes en particular le convencen a uno de esta autenticidad. El primero es el de la penetración jesuítica en China en los siglos XVII y XVIII. El segundo, la abolición de la Compañía por un Papa. En general es la reacción jesuítica de obediencia y perseverancia, al modo de Cristo en la humildad y la esperanza, lo que resulta más llamativo. Los jesuitas que soportaron el trauma de estos dos acontecimientos fueron héroes según la definición de cualquiera.

A finales del siglo XVII, los misioneros jesuitas en China habían hecho un gran progreso para convertir al emperador de aquel país, junto con poderosos mandarines y nobles. Ellos también crearon una iglesia de varios millones de miembros.

El empuje jesuítico dentro de China, con un gasto enorme de hombres, equipo y tiempo, fue un movimiento deliberado basado sobre su apreciación de las fuerzas geopolíticas que dominaban en el Lejano Oriente. El Imperio del Centro, como China era llamada, estableció el ritmo de la cultura y el poder para Japón, el sudeste de Asia, Indonesia y el Tíbet. El respeto por el Imperio del Centro, en su cultura y poder imperial, fue tan grande y la población de los «chinos de ultramar» por todo el Extremo Oriente era tan valorada económicamente, que la conversión de la corte imperial de Pekín y sus gentes subordinadas tenía que tener un efecto de onda por toda la zona. Francisco Javier, el primer jesuita misionero en el Japón, había entendido esto de sus conversos japoneses; pero murió esperando la oportunidad de entrar en el Imperio del Centro. China era la recompensa. Sigue siendo la recompensa en el día de hoy.

Una de las adaptaciones que hicieron los jesuitas, en el curso de sus esfuerzos en China, concernía a las ceremonias o ritos chinos que honraban al emperador, a Confucio y a los antepasados. Los misioneros anteriores los habían condenado como paganos e irreconciliables con el cristianismo. Los jesuitas pensaban de otra manera. Consideraron

que los ritos en cuestión eran mal interpretados por los occidentales, que no entendían con precisión el lenguaje chino. Los jesuitas analizaron la composición y el significado de todos los ideogramas usados para poner por escrito lo que ellos consideraban «veneración» y «ritos». Los adversarios de los jesuitas nunca parecen ni siquiera haber entendido el argumento.

Además, los jesuitas siguieron luchando. A base del lenguaje hablado y escrito que ellos comprobaron, dijeron que estos ritos no veneraban de ningún modo al Emperador, a Confucio, ni a los antepasados como divinidades, sino simplemente como emperador, como Confucio el sabio y como los antepasados. Los chinos nunca aceptarían el cristianismo si se prohibían estos ritos. Además, argumentaban los jesuitas, si este elemento podía ser absorbido en el cristianismo, toda la China seguiría al emperador para entrar en la Iglesia.

Durante más de cincuenta años, la controversia fue rabiosa, con hombres a ambos lados de la valla, buenos y celosos, así como egoístas e ignorantes. La actividad jesuítica en Roma en favor de los ritos fue igualada solamente por las intrigas en contra y las cábalas burocráticas contra ellos en la corte papal. Finalmente, el Papa Clemente XI prohibió los ritos en 1704 y 1715, igual que lo hizo el Papa Benedicto XIV en 1742.

El resultado inmediato, y de largo alcance, fue la pérdida de aquella magnífica oportunidad de abrir China a la conversión nacional al catolicismo, y con ella todo el Extremo Oriente se perdió para la Iglesia. Se produjeron persecuciones sangrientas y la población china católica fue diezmada. Una vez dictadas las decisiones papales, sin embargo, los jesuitas obedecieron, algunos con simple obediencia de ejecución, la mayoría con obediencia de voluntad, algunos ciertamente con la obediencia del entendimiento. Esta obediencia les costó a muchos la vida.

La decisión papal estaba equivocada, como se demostró. Casi dos siglos después, en 1939, el Papa Pío XII autorizó un decreto de Roma que permitía a los católicos tomar parte en esos mismos ritos. Lo que era permisible en 1939 debería haber sido declarado permisible en 1704. Pero la «importancia» de la obediencia al Papa fue el factor decisivo para los jesuitas. La obediencia no les trajo ninguna ganancia mundana, pues sus enemigos, al conocer el gusto de la sangre jesuita estaban solamente abriendo su apetito para la matanza que tenía que venir más entrado el siglo. Sin embargo, para los jesuitas esto aseguraba la importancia de lo sustancial. Esto era, en el análisis final, todo lo que importaba: que la Compañía fuera fiel a su carácter obediente al Papa, paciente cuando se le acusaba de modo torpe e injusto. Por tanto, como Cristo.

El segundo acontecimiento que probó el carácter jesuítico fue la supresión formal de la Compañía de Jesús por un acto oficial de un Papa, Clemente XIV. Mirando retrospectivamente, el historiador del día de hoy tiene poca dificultad en separar los hechos sobresalientes dentro de acon-

tecimientos de lo que todavía queda borroso y parece problemático.

No existe duda en la mente de nadie de que el impulso y la determinación de suprimir la Compañía de Jesús de la faz de la tierra para siempre tuvo un apoyo y defensa muy fuertes entre poderosos miembros de la corte papal de Roma; sin embargo, el empuje antijesuítico inmediato e irresistible llegó directa y principalmente y, tal como resultó, con éxito por parte de los no clérigos, los enemigos laicos de los jesuitas.

Los atacantes frontales fueron los miembros de la familia real de Borbón, todos católicos, que ocupaban los tronos de España, Francia, Nápoles y Sicilia. Portugal y el trono de los Habsburgo de Austria fueron a la par de los Borbones a causa del miedo a ser excluidos de los matrimonios reales. Las mejores entre dichas parejas eran los Borbones o los dependientes de los Borbones. Podemos encontrar difícil en nuestro mundo de dos enormes superpotencias, los Estados Unidos y la Unión Soviética, imaginar aquel mundo lejano del siglo XVIII. Pero el centro de la riqueza, el poder y la cultura del mundo se hallaba dentro de aquella antigua patria de la Europa cristiana, precisamente en aquellas zonas dominadas por «la familia de los hermanos Borbón».

Es igualmente cierto históricamente que la «familia» había hecho el «compacto», como fue llamado: un acuerdo entre ellos para actuar al unísono en materias que les afectaban a todos. Por alguna razón, la existencia de la Compañía de Jesús les afectaba a todos ellos, según decían, adversamente.

Tenían que librarse de ella. Las ganancias económicas o financieras para «la familia» resultantes de una supresión total de la Compañía eran desdeñables. Tampoco había una ganancia política de importancia en dicha supresión. Nos quedamos con el triunfo deseado de alguna ideología como factor motivador que estaba detrás de la determinación «de la familia» para deshacer a los jesuitas.

La razón para la resolución mortal de estos enemigos es sorprendente, a menos que admitamos como motivo la existencia de alguna profunda enemistad contra la Iglesia Católica Romana y su principal defensor y baluarte en aquel tiempo, la Compañía de Jesús. La enemistad podía ser solamente ideológica.

El último elemento en lo que todavía queda como un enigma histórico está proporcionado por la Francmasonería europea en el contexto de la Ilustración del siglo XVIII. En aquellos días, los hombres de Estado más poderosos pertenecían necesariamente a la Logia. Es cierto que los principales consejeros de los príncipes de Borbón eran miembros entusiastas de ella. El marqués de Pombal, consejero real de Porgual; el conde de Aranda, que ocupaba la misma posición en España; el ministro de Tillot y el duque de Choiseul en Francia; el príncipe Von Kaunitz y Gerard con Swieten en la corte de los Harbsburgo de María Teresa de Austria. Estos nombres ya no significan nada para nosotros los modernos; pero se mantenían y todavía se mantienen con honor en las

listas de miembros de la masonería. Cada uno de esos hombres tenía una posición de confianza y responsabilidad en el Gobierno y cada uno de ellos deseaba declaradamente la muerte de la Compañía. Ellos veían en los jesuitas «los enemigos jurados de la Francmasonería», los «enemigos más astutos de la tolerancia» y «los mayores corruptores de la libertad». El odio a los jesuitas era intenso y, en cuanto se limita a las palabras, noble: «Conozco las fatigas que ellos (los jesuitas) se han tomado —escribió Choiseul a José II de Austria— para difundir la oscuridad sobre la superficie de la Tierra, y para dominar y confundir Europa desde el cabo Finisterre hasta el mar del Norte.»

La máxima nota trágica de aquellos últimos años de la época anterior a la supresión de la Compañía vino dada por los propios jesuitas. A partir de las cartas y documentos de la época, se ve claramente que ellos sabían quién estaba esforzándose en matarlos.

No cabe duda de que el Papado, con razón, veía en la masonería europea un enemigo mortal. Hacia 1735, si no antes, las principales logias europeas eran enemigas declaradas de la jurisdicción papal centralizada y de la doctrina dogmática católica. Los propósitos generales de las logias como tales, a partir del segundo tercio del siglo XVIII, se fundaban en diversas premisas que eran inaceptables para el catolicismo: Jesús no era Dios; no había cielo ni infierno; no había trinidad de personas divinas, simplemente, el gran Arquitecto del Universo, integrado él mismo en el cosmos; los seres humanos se perfeccionaban durante sus vidas en esta tierra. Lo que destruía la cultura humana y pervertía a la civilización era la pretendida autoridad de la Iglesia romana.

Esta transformación de la masonería, desde ser una asociación cristiana de creyentes hasta convertirse en una corporación de hombres resueltamente opuestos a la fe antigua de Europa, se efectuó sobre todo a causa de la nueva oleada de descubrimientos científicos. En este «siglo de las luces», los hombres concluyeron que la inteligencia humana era infatigable, que no se necesitaba ya la revelación, que sólo la investigación humana era necesaria para la felicidad del hombre.

Toda una galaxia de pensadores brillantes y escritores capacitados surgió para pregonar esta nueva actitud, La Mettrie, Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Helvecio, la Chalotais, Voltaire, el barón d'Holbach. La Ilustración invadió los salones elegantes, las reuniones regias, las tertulias políticas y las sesiones universitarias. La Iglesia católica, el Papa de Roma y la Compañía de Jesús fueron estigmatizados desde el primer momento como los tres grandes obstáculos contra la preciosa Ilustración.

Por esta razón, Clemente XII (1730-1740) condenó la masonería como incompatible con el catolicismo y castigó con la excomunión a todos los católicos que ingresaran en las logias. Aquella condena ha sido repetidamente mantenida por Roma hasta fecha tan reciente como la primavera de 1984. Sería ridículo que nadie negara que el celo masónico de quie-

nes estaban en contacto próximo con los príncipes borbónicos como consejeros no se dirigía a destruir el Papado mediante la supresión de su arma más potente, la Compañía de Jesús.

La razón ideológica para librarse de los jesuitas se encontraba a mano, por lo tanto. No hace falta suponer que se promovió una conspiración solemne cuyos integrantes se juramentaron en secreto para desbaratar la Compañía de Jesús. Todos aquellos dirigentes de la Ilustración formaban parte de la logia y eran miembros prominentes del *establishment* en sus círculos políticos, financieros, literarios y sociales. Tanto si se reunían en la logia parisiense llamada de «Las nueve hermanas» o en la madrileña de «Las espadas cruzadas», como en cenas oficiales o en reuniones financieras, todos ellos eran de la misma idea como «Hermanos de la Pirámide». El hermano Pombal, el hermano Choiseul, el hermano Kaunitz, todos se enviaban mensajes mutuamente y a sus demás hermanos a propósito de la necesidad de atacar al Papado a través de los jesuitas.

Los jesuitas estaban demasiado informados de lo que estaba ocurriendo como para no olfatear su próxima muerte dentro de los vientos huracanados que habían comenzado a levantarse contra su institución. El hecho de que los jesuitas de la época se hallaban al corriente del peligro mortal que les acechaba se evidencia por las declaraciones oficiales de sus dirigentes, efectuadas cuando se reunieron en Roma, entre el 9 de mayo y el 18 de junio de 1758: «Si, permitiéndolo Dios dentro de sus designios ocultos, que no podemos hacer otra cosa que adorar, hemos de convertirnos en presa de la adversidad, el Señor no abandonará a quienes permanezcan vinculados y unidos a Él, mientras la Compañía pueda acudir a Él con el alma abierta y un corazón sincero, no necesitará de ninguna otra fuente de vigor.»

A través de estas palabras, se puede escuchar la voz de la antigua Compañía de Jesús, que repite los temas básicos del jesuitismo: sumisión y obediencia, la aceptación de la difamación y la desgracia, la relación personal entre la Compañía y Dios.

Pombal, en Portugal, comenzó el desarrollo de la destrucción. Entre 1759 y 1761 todos los jesuitas de Portugal y sus dominios ultramarinos fueron detenidos, llevados a buques de la armada real y depositados en las playas de los Estados pontificios, en Italia. Los bienes de la Compañía, casas, iglesias, colegios, fueron confiscados.

Vino luego la vez de Francia. Un grave error de juicio táctico por parte de los jesuitas proporcionó a sus vigilantes enemigos la oportunidad que habían estado buscando, la gestión dada al caso de La Valette.

El padre La Valette era el superior de la misión jesuítica en la isla de la Martinica. Para asegurar la financiación que necesitaba para la misión, La Valette había utilizado crédito comercial con miras a desarrollar amplias empresas mercantiles. Al hacerlo así, La Valette vulneró las normas explícitas de la Compañía. En fecha tan adelantada como 1751,

los superiores jesuitas habían reiterado la prohibición de que los jesuitas interviniesen en negocio alguno como empresarios o socios. El propio Ignacio había establecido esta prohibición.

Llegó el día en que el padre La Valette no pudo pagar a las casas de crédito, en especial una firma mercantil de Marsella, con la que tenía una deuda que ascendía a dos millones y medio de francos. El Superior provincial de Francia y el Padre General, Lorenzo Ricci, rehusaron pagar los débitos de La Valette, pretendiendo que había quebrantado las normas de la Compañía y que por ende ésta no tenía responsabilidad.

Fue una táctica equivocada. La empresa llevó a la Compañía a los tribunales y éstos le dieron la razón. Los jesuitas apelaron, como era su derecho, ante el *Parlement* francés.

Esto fue el segundo error grave. El *Parlement* no sólo emitió sentencia contra la Compañía en el caso de La Valette, sino que recomendó y decidió, en 6 de agosto de 1762, que la Compañía tenía que ser expulsada de Francia en calidad de incompatible con el bien del Estado. Obviamente, en esta decisión intervenían más factores que La Valette. Se obtuvo el consentimiento del rey Luis XV, sobre todo porque, según se dijo, a su amante, la marquesa de Pompadour, le había sido rehusada la Sagrada Comunión por el jesuita confesor del rey Luis XV, padre Perusseau, y ella no perdonó nunca esa afrenta a su honor. Fue la Pompadour quien venció los últimos escrúpulos de Luis para firmar el documento. El decreto del *Parlement* obtuvo fuerza de ley. Los jesuitas cerraron todas sus escuelas, casas e iglesias. Algunos de ellos permanecieron clandestinamente en Francia. Otros se fueron al exilio.

Apenas habían transcurrido seis años cuando, en una sola noche, la del 2 al 3 de abril de 1767, todos los colegios, casas, residencias e iglesias pertenecientes a los jesuitas en España y los dominios españoles de América, fueron invadidos por tropas del rey de España. Unos seis mil jesuitas fueron detenidos, amontonados como sardinas en las bodegas de buques de guerra españoles y transportados a los Estados Pontificios, en Italia, donde fueron arrojados a la playa, sin contemplaciones, ni prestar atención a si estaban vivos, muertos o agonizantes. El conjunto de la operación española, que había requerido catorce meses de preparación, fue un triunfo del secreto burocrático y la precisión militar.

Poco después, los países borbónicos de Nápoles y Parma la imitaron y, algo más tarde, también Austria. Todos expulsaron a los jesuitas y confiscaron sus posesiones. Quedaba ahora sólo que el Papado liquidase la Compañía.

Cuando se reunió un cónclave de cardenales en 1769 para elegir a un nuevo Papa, «la familia» de los Borbones dejó claro que sólo aceptaría como Papa a alguien que se comprometiese a liquidar a los jesuitas. El cardenal Lorenzo Ganganelli dio garantías sobre este punto a los

embajadores de las cortes de Sus Majestades. Fue elegido como Papa con el nombre de Clemente XIV.

A continuación se ejerció sobre él una presión directa para que cumpliera su promesa efectuada como condición de recibir el apoyo de los príncipes borbónicos para su elección. Finalmente consintió, cerrando el seminario de la Compañía en Roma en 1772, y luego todas las casas e iglesias de jesuitas en los Estados Pontificios. Finalmente, el 21 de julio de 1773, expidió un documento papal titulado *Dominus ac Redemptor*, que suprimía por completo la Orden. «La Compañía de Jesús ya no está en situación de producir aquellos ricos frutos y notables ventajas en aras de los cuales fue instituida.» «Es completamente imposible mantener una verdadera y durable paz dentro de la Iglesia en tanto que exista la Orden... Por consiguiente, mediante el presente, suprimimos la Compañía de Jesús.»

No podía haber dudas acerca de la obediencia al edicto papal. La simple obediencia de ejecución fue impuesta por la fuerza de las armas. Pero los jesuitas no practicaron la obediencia de la voluntad. Aceptaron, fieles incluso en este trance al carácter de la Compañía, la supresión, y no pretendieron seguir siendo una orden de varones llamada Compañía de Jesús. Los jesuitas de Europa dispersados se agruparon en algunas asociaciones de hombres nuevos, la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, los Padres de la Fe, la Sociedad de la Fe de Jesús, y similares. Los ex jesuitas de España y Portugal establecieron sus propias agrupaciones.

Dos gobernantes, Catalina de Rusia y Federico de Prusia, rehusaron promulgar el decreto del Papa. Por consiguiente, legal y canónicamente, la orden no fue suprimida en ninguno de los dos países. Los jesuitas de allí se reunieron, formaron un núcleo y eligieron un vicario general temporal, el padre lituano Stanislaw Czerniewicz. Cuando el Papa Clemente XIV murió, un año después de haber suprimido la Orden (8), Czerniewicz escribió a su sucesor, el Papa Pío VI, preguntándole qué debería hacer.

Pío VI estuvo enigmático; pero sorprendentemente estimulante, diciéndole que esperaba que «el resultado de vuestras oraciones, como preveo y vos deseáis, sea feliz». Era una clara referencia a una próxima restauración de la Compañía.

Los jesuitas de Rusia tuvieron cinco Congregaciones interinas entre 1782 y 1805. Cada vez eligieron un nuevo vicario general, que estaba autorizado por la Congregación a actuar como superior hasta que la Compañía de Jesús fuese «universalmente restaurada». La restauración no tardó en producirse. En 1801, Pío VII nombró al entonces Vicario General, el lituano Franciszek Kareu, Padre General de los jesuitas. En tiempo del siguiente General exiliado, el polaco Tadeusz Brzozowski, se crearon dos provincias oficiales, Rusia e Italia. Por fin, en 7 de agosto de 1814, el Papa Pío VII restauró formalmente la Compañía de Jesús den-

tro de la Iglesia universal. El padre Tadeusz Brzozowski fue el Padre General; pero como no podía abandonar el territorio ruso, fue representado en Roma por un Vicario General, Mariano Petrucci.

Lo qus acaeció durante los siguientes cincuenta años fue una casi resurrección de la Compañía como había sido antaño. Todos los elementos anteriores a la supresión fueron introducidos otra vez: Las *Constituciones* ignacianas; el conjunto de reglas comunes; el uso de noviciados formales y casas separadas de preparación para los eclesiásticos; la práctica y uso de los *Ejercicios espirituales*; el respaldo oficial de aquella devoción y piedad jesuítica primordial, el Sagrado Corazón de Jesús; el uso de una forma refinada de la antigua *Ratio Studiorum.* Fueron abiertos colegios y universidades jesuíticas. El número de miembros de la Compañía se elevó poco a poco, desde algunos centenares en 1814 a un par de millares en 1830, a más de cinco mil doscientos en 1850, y a casi doce mil en 1880.

Fue establecido de nuevo el carácter tradicional de la Compañía, en concreto por el Padre General que gobernó entre 1835 y 1887, el belga Pieter Beckx, quien consideró una actuación suya como la cumbre y el punto focal de sus treinta y un años de gobierno de la Compañía. En 9 de junio de 1872, consagró solemnemente toda la Compañía como cuerpo al Sagrado Corazón de Jesús. Esto dio un ímpetu nuevo al carácter clásico jesuítico con su nota de adhesión personal a Jesús. Por todas las Provincias, los jesuitas comenzaron una serie de organizaciones para gente laica dedicadas a su devoción jesuítica; hubo una corriente continua de estudios sobre el tema. Beckx y los Generales que le sucedieron siguieron subrayando la importancia de esta devoción para los jesuitas. Mucho después de que él hubiera cesado por razones de salud en 1884 (vivió otros ocho años, hasta la avanzada edad de noventa y siete), Beckx recordó ese día de la consagración en la iglesia de Gesù en Roma.

Con la renovación de este precioso carácter jesuítico, llegó inevitablemente un énfasis sobre la ortodoxia de la doctrina católica. Eso, junto con la fidelidad al Papa, fue la preocupación principal de los Superiores. La lección más importante aprendida en la supresión fue que, sin sólidos asideros en la Santa Sede, por grande que fuera el servicio leal, éste no podía salvar de dificultades a la Compañía. Los Borbones y los masones habían sido sus enemigos. Pero los más enconados habían estado entre los burócratas de Roma de mente seglar; y, después de todo, fue un Papa el que en realidad decidió que la Compañía era un peligro para el Papado y la Santa Sede.

La ortodoxia, por tanto, era la clave para una mayor seguridad. No simplemente la ortodoxia clásica de Santo Tomás de Aquino, sino la ortodoxia desarrollada del romanismo papal. Todo aquello que podía ser realizado oficialmente y por los Superiores se hizo con este fin. La teología y la filosofía de Santo Tomás fueron proclamadas como la enseñanza oficial de la Compañía. Pero sobre todo, la consigna extendida por

toda la Orden fue un nuevo énfasis sobre la Compañía como instrumento dócil y eficiente del Papado y de la Santa Sede. Los miembros de la Compañía tenían que ser los «ultramontanos» sobresalientes. Esto debería ser su bandera y gloria como individuos y como grupo. Este romanismo que llegaba a todas partes puso los toques finales al carácter restaurado de la Compañía.

Las circunstancias del siglo XIX fueron hechas a medida para permitir el énfasis final, la última nota de gracia del romanismo que añadir al espíritu de la Compañía. Fue en 1869 cuando el Primer Concilio Vaticano definió la infalibilidad del Papa e hizo público, dándole el máximo relieve como dogma de fe, que el Vicario de Cristo en la Tierra tenía que ser identificado por asociación con un lugar geográfico único, Roma. El romanismo total incluyó este «hecho romano», como se le llamó, aliado a la infalibilidad del Papa y a su primacía, superioridad, sobre cualquier obispo, así como sobre todos los obispos juntos. De esta estructura jerárquica romana fueron los jesuitas quienes se convirtieron en los campeones.

Los mayores enemigos con que este romanismo enfatizado tropezó en el siglo XIX fueron los teólogos y los filósofos que se llamaban a sí mismos modernistas. En el fondo, su principio fundamental era la necesidad perpetua de modernizar la Iglesia y su mensaje. De otro modo, ¿cómo podría ser entendida y aceptada? Se necesitaba un puente, dijeron, entre el Evangelio antiguo y la mente y la cultura siempre cambiantes de los hombres y mujeres. Esa idea no era en sí misma ajena ni a la Iglesia ni a los jesuitas. Pero los modernistas franquearon arrogantemente aquel puente frágil. La adaptación, en sus bocas y bajo sus plumas, significaba la renuncia a las doctrinas básicas. Representaba que la Iglesia podía negar en un época lo que había afirmado en otra anterior como dogma esencial, lo que equivalía, en suma, a proclamar que no había ningún dato permanente de fe, ningún dogma, ninguna creencia fija. Porque a los datos de la ciencia se les permitiría dictar lo que los hombres y mujeres deberían creer. El modernismo fue, y todavía lo es, el sometimiento total de la creencia y las prácticas religiosas a las modas y antojos culturales de la civilización en cualquier época determinada.

Era una flecha familiar apuntando al corazón del romanismo y de la Iglesia jerárquica. Para el modernista, la Iglesia de Cristo no era ninguna institución jerárquica establecida permanentemente, centrada sobre el obispo de Roma como pastor supremo. Esa Iglesia, realmente, era una cosa mucho más «espiritual», un conjunto de comunidades individuales de creyentes, en los cuales el espíritu de Cristo desarrollaba continuamente formas de veneración, fe y moralidad frescas nuevas. El modernismo y el catolicismo no podían vivir en la misma casa religiosa. La mente papista de los Superiores jesuíticos romanos, por tanto, no toleraría la mínima desviación modernista que pudiera ser apenas percibida

en sus jesuitas. Incluso el indicio de un simple soplo de modernismo detectable en un profesor o escritor jesuita, era suficiente para garantizar su separación.

Uno debe subrayar la palabra *detectable*; porque, a pesar de que esta situación severa oficial sobre el modernismo fue preservada hasta mediados del siglo XX, la mentalidad modernista entre los jesuitas y los eclesiásticos, no murió. Simplemente se hizo indetectable. Actuó subterráneamente y desarrolló métodos y estratagemas para su perpetuación.

Porque hacia esta época, en vista de la importancia creciente de la «cuestión social» el impacto cada vez más fuerte del comunismo marxista y el enorme salto dado por las ciencias naturales, la Compañía decidió especializar a sus jóvenes en las nuevas ramas del conocimiento, como la física, la química, la paleontología, la antropología, la fisiología, la asiriología, religiones orientales, egiptología, sociología y biología. Insensiblemente, comenzó a surgir por toda la Compañía una hermandad nunca publicada, pero muy bien tramada, de especialistas académicos de elevada preparación, los cuales muy rara vez, si es que llegaron a hacerlo alguna, expresaron sus verdaderos sentimientos e ideas; pero encontraban cada día más difícil reconciliar los datos de su preparación científica y erudita con las doctrinas y la moral tradicionales propugnadas por la Iglesia católica y defendidas oficialmente por la Compañía. En su trabajo, se asociaron con eruditos no jesuitas y no católicos, comprometidos en estudios similares a los suyos, leyeron sus resultados, y desarrollaron una comprensión para su punto de vista, que, casi sin excepción, era anticatólico y teológicamente modernista.

Dos ramas de la ciencia seglar tuvieron un efecto especialmente profundo sobre la carrera teológica jesuítica: la investigación arqueológica, lingüística e histórica en el Próximo Oriente, la cuna del cristianismo y las modernas investigaciones en la antropología y la paleontología. La latente mentalidad modernista dictaba que debería buscarse una reconciliación entre los datos de estas ciencias y los tradicionales de la revelación cristiana. *Reconciliación* era la palabra mágica, la fórmula del ábrete sésamo. Naturalmente, constituía un error fatal de juicio de procedimiento. Porque *reconciliación* significaba «interpretar» los datos de la revelación de modo que dejara intactos los datos de la ciencia. Estos datos, después de todo, habían sido «comprobados» científicamente.

Nunca afectó a la mentalidad modernista, y todavía no ha entrado nunca en ella, que el único procedimiento seguro era buscar en el tesoro de la tradición cristiana lo que la revelación de Cristo tenía que decir acerca de esos datos «comprobados». De este modo, el modernismo nunca concibió una antropología cristiana, una sociología cristiana. Los modernistas acaban buscando el significado de la Revelación en esos datos «comprobados» de la ciencia, sin darse cuenta de que *comprobado* como término de trabajo en la ciencia, significa a menudo «tomado como hipótesis» hasta que un nuevo conjunto de datos empíricos, desapruebe

lo que fue previamente «comprobado». Los datos de la revelación no son de esta naturaleza.

Mientras fluía la corriente modernista y avanzaba silenciosa y constante para encontrar el día de su culminación, fue preservada y se fomentó una discreción oficial tanto en la Iglesia católica como en la Compañía de Jesús. Hubo así un último y más bien largo período de uniformidad aparente y de crecimiento en el número de miembros de la Compañía y de la Iglesia.

Durante los veintisiete años del generalato del padre Wlodzimierz Ledóchowski (1915-1944), fue cuando el carácter tradicional de la Compañía recibió la impresión más firme y la definición más clara desde el gobierno de Claudio Acquaviva en los siglos XVI y XVII. Uno podría decir, incluso, que Ledóchowski fue un hombre que tuvo tanto poder personal como lo había tenido Acquaviva. Al igual que éste, Ledóchowski insistió sobre la fidelidad a la estructura de la obediencia jesuítica, fue un disciplinario casi implacable y mantuvo una corriente de instrucciones fluyendo por toda la Compañía acerca de cada detalle de la vida jesuítica y de los ideales ignacianos. Él sabía con exactitud lo que deberían ser los jesuitas de acuerdo con las *Constituciones* y las tradiciones de la Orden; y bajo las manos fuertes de dos Papas muy autoritarios, Pío XI y Pío XII, restableció los lazos íntimos que unieron antaño al Papado y al generalato jesuita. Ledóchowski, de hecho, dio un significado renovado a aquel apodo antiguo romano, del Padre General de los jesuitas, el «Papa Negro». Del mismo modo que Pío XII puede ser descrito como el último de los grandes Papas romanos, así Ledóchowski puede ser llamado el último de los grandes generales romanos de los jesuitas.

Durante aquellos años de Ledóchowski pareció verdaderamente que los Papas Pío XI y Pío XII no pusieron límite real a lo que pudieran conseguir el jesuitismo como el catolicismo romano en general. Deberíamos decir incluso que, en el resplandor crepuscular del largo reinado de Ledóchowski y dentro del generalato de su sucesor, el belga Jean-Baptiste Janssens, el poder mágico del impulso pareció continuar. La misma Congregación General, o encuentro de los dirigentes jesuitas que eligió a Janssens en 1946, consagró también formalmente la Compañía al Inmaculado Corazón de María, una devoción que surgió como paralela a la devoción central católica al Sagrado Corazón de Jesús. Esa congregación también afirmó su adhesión al dogma de la Asunción de la Virgen María, como el Papa Pío XII tenía que definirla cuatro años después. María, según la creencia católica, murió; pero su cuerpo nunca sufrió la corrupción del sepulcro. En lugar de ello fue «asumida», elevada a la gloria transformadora de su divino hijo. Las entrañas que concibieron a Dios como hombre, los pechos que lo alimentaron, las manos que lo sostuvieron, el cuerpo que trabajó para él, nunca deberían ser profanados por los gusanos y las ratas.

El carácter jesuítico tradicional, con su preciosa relación dual a

Jesús y su Vicario, el Papa, parecía no haber sido nunca tan vibrante, ni tan floreciente. Todo ello culminó en aquella última época de prosperidad espiritual y religiosa católica romana del período inmediato a la Segunda Guerra Mundial.

Hubo un tiempo también, en el cual el catolicismo norteamericano en particular parecía llegar a su mayoría de edad. Mientras el reclutamiento subía más y más por todo el mundo, tanto en la Compañía como en las otras órdenes religiosas, el número de miembros jesuitas creció de diecisiete mil alrededor de 1917, a más de treinta y cinco mil en 1964, y superó los treinta y seis mil en 1965. Los católicos norteamericanos pasaron de diecisiete millones en 1917 a treinta y siete millones hacia 1945 y a cuarenta y siete millones hacia 1954. Junto con su número, el poder y el prestigio de los católicos en Norteamérica creció enormemente. Incluso aquella intolerancia indígena americana, el anticatolicismo, se llevó un fuerte golpe. Los católicos podían llegar a la Casa Blanca. Su Legión de la Decencia pudo afectar a la industria del cine. Se cortejaba su voto municipal y estatal. Como Will Herberg escribió, la población de los Estados Unidos iba a ser dividida entonces entre «Católicos, protestantes y judíos». Herberg añadió «y algunos otros». Pero en ese grupo no incluyó a los modernistas, católicos y protestantes o judíos. Éstos eran todavía una «realidad» en la consciencia norteamericana.

Tampoco fue el modernismo una realidad en la conciencia general de los jesuitas durante los años cincuenta y sesenta. Nadie pareció darse cuenta de que en el jesuitismo estaba teniendo lugar ese cambio extraño, radical. Sin embargo, esa parte específica por parte de los jesuitas individuales de adhesión personal a Jesús iba siendo minada silenciosamente, sin obstáculos. Uno de los Padres Generales más grandes de la Compañía subrayó esa nota específica a modo de advertencia.

«Podemos medir la extensión en la cual somos fieles a la llamada de Nuestro Señor Jesús a su Compañía —escribió el Padre General Ledóchowski en una de sus cartas a toda la Orden— por la importancia que esa devoción al Sagrado Corazón de Jesús tiene en cada uno de nosotros y en la Compañía como congregación religiosa.»

Sin ahondar aquí en las causas que dieron al traste con esa importancia de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús como pieza central del carácter jesuítico, podemos tener una idea muy aguda de cuán profundamente ese carácter clásico de los jesuitas había cambiado a principios de los años setenta, leyendo las palabras del Padre General Pedro Arrupe en 1972.

Como aquel año se cumplía un siglo de la consagración de toda la Compañía al Sagrado Corazón de Jesús, hecha por el Padre General Beckx, Arrupe planeó una celebración del centenario. Pero cuando mencionó por primera vez el tema de palabra y en cartas a los Superiores y dirigentes jesuitas de Roma y de los demás lugares encontró, cosa de la que él con seguridad debía ya haberse dado cuenta al menos vagamen-

te, que los jesuitas, en su mayoría, habían perdido interés en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Algunos la consideraban infantil, primitiva, simple, repelente e impropia de una mentalidad moderna. Había quien la encontraban incluso burda y sensual. Otros habían decidido que la mentalidad moderna no podía aceptar dicha devoción aunque ellos mismos veían algún mérito en ella para la gente muy sencilla, niños, campesinos, y similares. Otros alegaron incluso dificultades teológicas. Pocos vieron conexión alguna entre esta devoción y el carácter ignaciano de los jesuitas. En resumen, Arrupe no pudo encontrar ya la persuasión antes compartida por sus jesuitas de que la Compañía tenía un encargo divino de Cristo a través de Santa Margarita María de Alacoque y la Santa Sede para propagar su devoción.

Sin embargo, Arrupe prosiguió con sus planes. Su carta a toda la Compañía acerca de las celebraciones del centenario haría sollozar a los ángeles.

Comenzó admitiendo que se habían encontrado opiniones contrapuestas en la Compañía con respecto a esta devoción. Habló de la «indiferencia» de unos, la «aversión subconsciente» de otros, y hasta del «desagrado», incluso repugnancia» de ciertos miembros respecto a esta devoción. Algunos, añadió, «prefieren mantener un respetuoso silencio y esperar los acontecimientos». Su carta, por tanto, consistió en un esfuerzo para solucionar «los problemas ascéticos, pastorales y apostólicos que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús presenta en el día de hoy», aunque lo encontró «difícil de tratar». No dijo por qué lo encontraba difícil.

La carta, en resumen, recomendaba que los jesuitas desarrollaran una «amplia comprensión» de la devoción, que dejara de lado «exageraciones partidistas o reacciones puramente emocionales», y en efecto, permitió a cada subordinado que hiciese lo que le pareciera.

En suma, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús como algo oficial de la Compañía estaba completamente muerta. Pero Arrupe, en sus propias palabras, sentía como una «obligación personal» de hablar sobre el tema. Podía haber añadido que el Papa Pablo VI había enviado a la Compañía una carta en mayo de 1965, más de siete años antes, alertando precisamente a Arrupe de la necesidad de revivificar esta devoción en la Compañía. Porque, incluso entonces, en la Iglesia en general, igual que en la Compañía, esta devoción estaba sufriendo el mismo destino que otras prácticas de piedad durante los años sesenta.

Un rasgo persistente de Pedro Arrupe se revela en sus comunicaciones con los jesuitas acerca de la devoción al Sagrado Corazón: la aparente deferencia que siempre tuvo con los gustos y disgustos, antipatías y desvíos de los hombres situados a su cargo como General de los jesuitas. Sus cartas e instrucciones acerca de casi todas las cosas eran puramente invitaciones a pensar como él lo hacía. Nunca parecía capaz de mandar, como todos los generales anteriores habían hecho. Tenía po-

der, pero no deseaba tomarlo en las manos, usarlo con objeto de corregir las desviaciones tanto de la ortodoxia romana como de lo que era tradicionalmente jesuita.

Esto representaba un fallo fatal de su carácter y una falta sumaria en ejercer la autoridad jesuítica. En todos esos casos, Arrupe se inclinó ante la opinión mayoritaria. Llevó su defecto hasta el punto del suicidio religioso cuando se elevaba cualquier tema que implicaba al Superior máximo de la Compañía, la Congregación General de los dirigentes jesuitas que se reúnen periódicamente en Roma. Digo hasta «el punto del suicidio» porque, durante el generalato de Arrupe, la Congregación General hizo justamente eso con el jesuitismo clásico de la Compañía; y Arrupe, en línea con el talante de su carta acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, se declaró a sí mismo un puro sirviente de aquel Superior máximo en ese curso de acción autodestructiva adoptado por la Congregación General.

X. EL SUPERIOR MÁXIMO

El mundo que había sido testigo de los altibajos del jesuitismo durante los últimos cuatro siglos y medio, no fue nunca consciente, hasta hace muy poco, del papel capital representado por las Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús, reuniones formales de los Superiores jesuitas de todas las provincias del mundo en Roma con el Padre General y sus asistentes y ayudantes. Las Congregaciones generales tienen lugar con relativamente poca frecuencia; ha habido nada más que treinta y tres en cuatrocientos cuarenta y cinco años (1). Pero cuando una Congregación General está en sesión, es por designio del propio Ignacio, superior a cualquier individuo jesuita de la Compañía, incluyendo al Padre General.

Solamente en esta época de medios instantáneos de comunicación de masas, se ha empezado a tener una vaga noción mundial de que la Congregación General de la Compañía de Jesús puede tener una opinión propia, distinta de las mentalidades de muchos individuos jesuitas, y de la mentalidad del Papa reinante. Sin embargo, incluso con los medios informativos ansiosos de meter la nariz, los trabajos de cualquier Congregación General están preservados del escrutinio cercano del público, en realidad de cualquier escrutinio.

Al redactar las *Constituciones* de su Compañía, Ignacio dedicó siete capítulos enteros a la Congregación General: su composición, su manera y modo de reunión, su método de toma de decisiones, sus plenos poderes legislativos. Nunca describió a la Congregación General como un Superior. Los Superiores, en su mente, eran todos hombres. Pero los poderes que confería a la Congregación General estaban por encima de todos los hombres que eran Superiores en su Compañía. Solamente el Papa tenía más autoridad que la Congregación General.

Cuando es hora de convocar una Congregación General, porque debe ser elegido un nuevo Padre General o se tiene que hacer algún cambio que requiere consejo de todas las partes de la Compañía, el Padre General, o Vicario General, pide permiso al Papa para la asamblea. Una vez es concedido empiezan los preparativos.

Bastante antes del inicio de una Congregación, las proposiciones, a cada una de las cuales se les llama *postulata*, son encargadas por los Superiores romanos de varias Provincias, Misiones y Viceprovincias de la Compañía. El Padre General y su equipo de Roma se encargan de tamizar todas las propuestas. En ellas se reflejan la mentalidad de la Compañía en general y proporcionan los materiales para la discusión, decisión y Decreto formal en la Congregación efectiva.

Una parte principal de la preparación consiste en poner orden en las *postulatas*, pues siempre hay duplicidades y repeticiones; se encuentran temas menores incluso accesorios, *postulatas* inútiles o insustanciales. En la Primera Congregación General, reunida después de la muerte de Ignacio, los delegados debatieron solemnemente la cuestión de llevar barba. Aunque ahora este tema pueda parecer de tan poca importancia como el tema de las lápidas planas contra las lápidas derechas para los veteranos de guerra decidido por un voto, la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, en 20 de mayo de 1985, tenía una razón. ¿Deberían los jesuitas imitar a Ignacio, que había llevado barba toda su vida? Ellos se decidieron en contra de la propuesta.

Una de las razones más importantes de convocar una Congregación General es elegir un nuevo Padre General. Si se reúne para ese propósito, gran parte de la preparación anterior a la asamblea consiste en recoger datos, *informaciones*, acerca de posibles candidatos. Igual que con los cardenales-electores que escogen a uno de los suyos para ser Papa en un cónclave papal, y que entran en cada cónclave con ciertos *papabili*, «papables», en la mente, así es la costumbre entre los Superiores más altos de la Compañía al tener a punto una lista restringida de posibles candidatos para el cargo de Padre General. Esta lista es asunto confidencial al máximo. Un indicativo de la libertad ejercida por los delegados es el hecho de que solamente dos Padres Generales, Ignacio mismo, en 1541, y el decimosegundo Padre General, el belga Charles de Noyelle en 1682, fueron elegidos por unanimidad.

Los jesuitas que se reúnen en Roma con el Padre General para la Congregación General son elegidos como delegados por sus compañeros jesuitas en sus propias Provincias de origen. Hasta hace muy poco, tenían que ser jesuitas profesos (hombres que además de sus tres votos de pobreza, castidad y obediencia habían tomado el cuarto voto de obediencia especial al Papa). En los orígenes, sólo las Provincias tenían derecho a elegir y enviar Delegados. Las Misiones y las Viceprovincias adquirieron ese derecho en 1946 en la XXIX Congregación General.

Al reunirse para tan importante celebración, los delegados oyen el in-

forme del Padre General acerca de la condición de la Compañía, sus éxitos, sus fracasos, sus dificultades; y ellos supervisan los *postulata*. Por medio del voto, todo se decide por votación en una Congregación General, seleccionan ciertos procedimientos con objeto de facilitar sus debates. Pueden crear comisiones, subcomisiones o grupos especiales de estudio, cada uno de ellos encargado de preparar los materiales para los debates comunes, tomar nota de las discusiones, crear nuevas proposiciones ampliadas y presentar finalmente el texto definitivo de los Decretos sobre los cuales la Congregación votará en última instancia. Solamente en la XXX Congregación General la votación fue realizada por medio de un equipo «eléctrico» extendido a todos los delegados, en el cual uno pulsó un botón de «sí» o «no» para registrar su voto.

Inmediatamente después de que termine la Congregación, todos los Decretos que han sido adoptados por voto son publicados como *Acta*.

¿Qué forma debe tomar el debate entre los delegados una vez se hallan reunidos en la Congregación General? Afortunadamente, es conocida la idea de Ignacio en esta materia. El modelo había sido proporcionado por el primer largo debate que él y sus ocho compañeros iniciales tuvieron en la primavera y principios de verano de 1538, cuando se disponían a presentar su proyecto para la formación de la Compañía al Papa Pablo III. Vivían juntos en una casa abandonada cerca del Ponte Sisto en Roma y en aquellos meses de soledad y plegaria forjaron entre ellos la «plataforma» o principios básicos de la Compañía.

Eran todos caracteres muy deferentes y, al principio sus debates acerca de la «plataforma» resultaron desordenados, «democráticos» en ese sentido, y algo románticos. En seguida se hizo obvio para ellos que tenían que adoptar una disciplina. En primer lugar, establecieron una lista de cuestiones que deberían contener acerca de sus intenciones y aspiraciones. «Durante todo el día —como alguno de ellos lo describió más tarde por escrito—, estábamos acostumbrados a ponderar y meditar sobre estas cuestiones y buscar piadosamente dentro de ellas.» Por la noche, se decían los unos a los otros lo que habían pensado acerca de las cuestiones, y cada punto de vista se debatía. Cuando pensaban que se había hablado acerca de un tema particular, ellos votaban. Una simple mayoría de votos era suficiente para garantizar una decisión común.

No hay ninguna duda acerca de ello. Este método de discusión era «democrático» en más de un sentido. Cada uno podía decir lo que pensaba. A nadie se le consideraba como portador de una primacía de opinión que excluyera a algunos o a todos los demás. Votar en común y decidir por simple mayoría eran también modos «democráticos» de comportamiento. Una simple lectura de cómo funcionaban esos primeros debates convence de que su intercambio de puntos de vista era extraordinariamente franco, a veces muy enfático, pero nunca acalorado.

Además, cuando uno ha dicho eso, ha cubierto la extensión hasta la

cual sus debates eran democráticos en cualquier sentido que vaya bien con nuestro uso moderno del término. Porque una cosa es utilizar medios «democráticos» de debate y de toma de decisiones cuando los participantes pertenecen a una democracia secular, un sistema donde el gobierno por principio, y, lo más posible en la práctica, está para el pueblo, del pueblo y por el pueblo o por sus representantes libremente elegidos. Así funciona la democracia republicana de los Estados Unidos de Norteamérica.

Pero es algo muy diferente usar los mismos medios «democráticos» de discusión y de toma de decisiones para hombres que tienen como objeto servir mejor dentro de un sistema estrictamente «monárquico», un sistema construido para la propagación de la verdad religiosa y formado alrededor de una pirámide en la cual el poder absoluto está concentrado en la cúspide; y en la que todos los demás ejercicios del poder del sistema se derivan por permiso, no por derecho, de esa cúspide. Porque, en dicho sistema, la concentración de poder significa que una cierta ideología gobierna su uso.

Ésta era la posición de aquellos nueve hombres, Ignacio y sus ocho compañeros, como es la posición de los delegados de una Congregación General de la Compañía. Sus debates libres y la toma de decisiones por simple mayoría pueden ser democráticos. Pero todos los debates, en realidad los mismos temas debatidos y las conclusiones permitidas, están regulados estrictamente, no por la opinión «democrática», sino por las normas establecidas en esa cúspide monárquica.

Puesto en sus términos más simples, los participantes de una democracia republicana secular pueden discutir libremente y votar libremente sobre la verdadera naturaleza de su democracia y sobre sus leyes básicas. En un sistema monárquico que sirve como canal de cosas divinas, los participantes no pueden hacer eso. Ellos solamente han de debatir y decidir cómo servir mejor a su sistema. El sistema es sacrosanto.

Como aquellos compañeros en sus primeros debates, los delegados de una Congregación General entran en las discusiones y votan sobre las decisiones finales desde un punto de vista inalterable e incuestionable, una mentalidad de grupo que no permite ninguna variación individual. El jesuitismo proporciona esta mentalidad.

En la parte de las *Constituciones* donde estaba describiendo la Congregación General, Ignacio confinó a sus directivos a los puros huesos de las reglas de procedimiento, teniendo que ser observadas las convenciones exteriores de modo que se pudiera decir de una Congregación que había actuado legalmente. En ningún lugar de este tratamiento de la Congregación General necesitó ocuparse de la mentalidad, de la actitud mental que debería caracterizar a los delegados cuando estaban comprometidos en los debates y asuntos en curso propios de la Congregación. Suponía que ellos, en su vasta mayoría Padres Profesos de la Compañía y distinguidos por ese especial cuarto voto al Papa, conside-

rarían como premisa principal de su actividad lo que él había explicado en otro lugar en detalle como la mentalidad permanente y el perfil de su «típico Padre Profeso de la Compañía». Imaginaba el molde ignaciano.

Su afirmación en la *Fórmula del instituto* está clara; y él creyó que era suficiente:

> «Todos los que profesan en esta Compañía deberán entender en el momento, y además guardarlo en la mente durante toda su vida, que esta Compañía entera y los miembros individuales que hacen su profesión en ella, están llevando a cabo una campaña para Dios bajo la obediencia fiel a Su Santidad, el Papa Pablo III y sus sucesores en el pontificado romano. (...) Vamos a estar obligados por un voto especial a llevar a cabo cualquier cosa que en el presente y en el futuro los Pontífices romanos puedan ordenar que pertenezca al progreso de las almas y a la propagación de la fe.»

La función del Papa como Superior último de la Compañía, de todo lo que hace y de todas sus aspiraciones, no podía ser más clara. Ignacio deseó que sus seguidores fueran, en un sentido, devotos fanáticos de lo que él llamó repetidamente «la verdadera esposa de Cristo nuestro Señor, nuestra Santa Madre, la Iglesia jerárquica». Insistió en que la devoción jesuítica fuera tan extremada a esta «Iglesia jerárquica» que «lo que parece ser blanco, yo pensaré que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina». Esa jerarquía en su mente estaba compuesta del Papa de Roma a la cabeza de los obispos católicos de la Iglesia.

Esto, por tanto, parecería ser la mentalidad con la cual el cuerpo oficial de la Compañía, la Congregación General, efectuaría sus deliberaciones y llegaría a sus decisiones y decretos. Tal era la «misión» de la Compañía de Íñigo. No existe ninguna indicación en los escritos de Ignacio de que él pudiera prever el día en que la Congregación General, hablando y legislando para toda la Compañía, se desviara decididamente de los dictados de esa misión jesuítica general.

Sin duda, Ignacio instituyó la Congregación como elemento para equilibrar el poder absoluto del Padre General y los poderes extensivos de los Superiores más bajos. Y también la estableció porque se hallaba seguro de que, en una asamblea general de sus seguidores, habría probablemente menos peligro de idiosincrasias personales y de tácticas minoritarias que se apoderaran de la dirección de su Compañía.

A medida que la institución trabajaba en la práctica, sin embargo, el elemento de la Congregación General, creó también para sus jesuitas, e incidentalmente para el Papado, un escollo. Roma y el Pontífice procedían normalmente según líneas jurídicas. El Papado, por tanto, no trata con un Padre General jesuita como individuo. El Papado debe tratar con la Compañía cuya identidad oficial está vocalizada por la Congregación

General. El Padre General es elegido e instruido por la Congregación General, de la que es representante personal. Permanece cuestionable toda la vida como General ante cada Congregación. El General no puede, hablando estrictamente, hacer que ninguna Congregación haga nada, incluso obedecer al Papa y mucho menos obedecerle a él mismo.

La Compañía, en otras palabras, para la mentalidad romana, es una entidad legal. Solamente que la entidad legal puede hablar por los jesuitas; y habla a través de la Congregación o el General.

En la teoría ignaciana, naturalmente, el Papa es el Superior máximo de la Compañía. Debería tener medios coercitivos para ejercer su autoridad como Superior, si se necesita la coacción. La coerción por medios jurídicos sería completamente viable si el Papa estuviera tratando con un grupo de hombres que no tuvieran mucho peso en la Iglesia universal. Pero cuando un Papa tiene que tratar con la Compañía de Jesús, se enfrenta con la organización más poderosa y con más recursos que el Papado ha producido nunca dentro de la Iglesia Católica Romana.

La coacción a un cuerpo tan poderoso puede convertirse en una espada de dos filos. De hecho, los intentos por parte de los Papas y de las oficinas papales para coaccionar a la Congregación General de la Compañía y, a través de ella, a la misma Compañía, han demostrado ser una ocupación absolutamente arriesgada. Los ejemplos históricos parecen demostrar que es también una tarea sin fruto; porque, sin duda, discutir entre los Papas y las Congregaciones Generales ha sido un factor recurrente en la historia de la Compañía, y el Papado ha quedado en segundo lugar más de una vez.

Las peores crisis entre ellos, antes de que Clemente XIV suprimiera la Compañía en 1773, casi siempre concernieron a un deseo o una decisión del Papa que la Congregación General, como «mente y voz» de la Compañía, pensó que no debía aceptar.

Esta clase de problemas salieron por completo a la superficie ya en la Primera Congregación General de 1558. El Papa Pablo IV informó a los delegados reunidos que, contrariamente a lo que Ignacio había establecido en las *Constituciones*, aquella Congregación General debería adoptar un período de tres años para cada Generalato, en lugar del Generalato vitalicio prescrito por Ignacio; y que los jesuitas deberían, como todas las órdenes antiguas, cantar a coro los Divinos Oficios. La Congregación protestó ante el Papa. Pablo IV mantuvo todavía sus órdenes. Los jesuitas obedecieron hasta que Pablo IV murió un año más tarde; entonces, volvieron a la letra de las *Constituciones*, con el consentimiento del Papa que le sucedió.

Un Papa posterior, Sixto V, informó al Padre General de los jesuitas, Claudio Acquaviva, en 1590, de que desaprobaba las opiniones que los teólogos jesuitas habían expresado sobre ciertos puntos de doctrina. Partiendo de los hechos, está claro que Sixto estaba siendo arbitrario e incluso de espíritu mezquino. Es igualmente claro que Acquaviva no

ejerció ni la obediencia de la mente, ni la de la voluntad, ni la de ejecución. Simplemente amenazó a Sixto en una carta: «Si Su Santidad infligiera tal humillación a la Orden (imponiendo esas opiniones teológicas suyas), no habrá manera de que yo pueda garantizar que diez mil jesuitas no tomen sus plumas para atacar este decreto de un modo que ciertamente se mostrará perjuidicial para el prestigio de la Santa Sede.»

Acquaviva no estaba haciendo una amenaza vana. Sixto lo sabía y se reprimió. Si Sixto hubiera seguido adelante e impuesto sus puntos de vista, Acquaviva habría escrito una instrucción con palabras sutiles y formales a toda la Compañía, informando a cada jesuita de la decisión del Papa, pidiendo que rezaran para lograr la fuerza para obedecer la orden pontificia y requiriendo la conformidad jesuítica para las opiniones del Padre Santo. Entonces habría tenido lugar el diluvio.

De nuevo en 1590, el mismo Papa, Sixto V, decidió cambiar el nombre de «Compañía de Jesús» por «Orden ignaciana». Usar el nombre de Jesús en el título de una simple orden religiosa, decía Sixto y muchos otros, era «ofensivo» para los oídos piadosos. «Cada vez que uno nombra esta Compañía —refunfuñó un cardenal— tiene que quitarse el sombrero o inclinar la cabeza.»

Claudio Acquaviva protestó ante Sixto, señalando que, a los ojos de los jesuitas, el nombre de la Compañía formaba parte de lo «esencial» de ella. Ni él ni una Congregación General de los jesuitas podían cambiar el nombre.

Sixto mantuvo su decisión y ordenó a sus propios oficiales papales redactar un decreto cambiando la denominación.

En esas circunstancias coercitivas, Acquaviva hizo la única cosa que le quedaba: organizó un movimiento de plegarias de nueve días por los jóvenes novicios jesuitas para pedir la gracia de Dios para sí mismo y para toda la Compañía de modo que se sometieran a la desagradable orden del Papa. Sixto murió al noveno día. Su sucesor, Urbano, abandonó del todo la idea.

En aquel enfrentamiento con un Papa, Acquaviva estaba estableciendo un punto muy importante acerca de las disputas con el Papado y la Santa Sede. Ni él ni la Congregación General tenían poderes legales para tocar dichas «esencias».

Sin embargo, Acquaviva insistió también en otro punto, concerniente a la obediencia. Él estaba dispuesto a aceptar el cambio de nombre si Sixto hubiera vivido lo bastante para imponerlo.

Acquaviva había ampliado lo que Ignacio, en todas sus reglas redactadas tan severamente acerca de la obediencia, había prescrito: el derecho y el deber del subordinado, tanto si era un individuo jesuita o toda la Compañía, a protestar ante el Superior, fuera Superior de casa, Provincial, Padre General o el Papa. La protesta fue oficial, por decirlo así, y consistió en explicar por qué el subordinado pensaba que podía no obedecer la orden dada o, al menos, no obedecerla del modo preciso en

que el Superior deseaba que la obedeciese. Las objeciones del subordinado podían ser pura y simplemente prudenciales, que él pensara que era desacertado ejecutar una orden semejante; o podría basarse en una comprensión vívida de las malas consecuencias que fluían de la ejecución de la orden dada, fracaso del esfuerzo, por ejemplo, o una tensión indebida sobre el subordinado.

La condición general y explícita que Ignacio incluyó en sus instrucciones fue que ningún Superior podía ordenar válidamente al subordinado hacer algo que fuera pecaminoso, o legal en forma pecaminosa o algo legal en forma legal; pero con motivo pecaminoso. En cualquiera de estas circunstancias, el subordinado estaba absuelto de la obediencia.

Fuera de tales casos, sin embargo, el subordinado estaba obligado, «en virtud de la santa obediencia», como decía la frase, a obedecer la orden al menos ejecutándola, con voluntad esperanzada, partiendo idealmente de una convicción nuevamente adquirida en su mente de que la orden era la mejor cosa que cumplir. La rebelión y el rechazo a obedecer en las condiciones mencionadas, no estaban incluidos en el libro de reglas de Ignacio. Una vez se obedecía, se podía hacer todo lo posible para lograr que el Superior revocase la orden.

Ignacio mismo había dado un ejemplo principal de esto durante su propia vida. Cuando el Papa Pablo III le impuso la obligación de aceptar a cinco mujeres piadosas en la Compañía, él obedeció, las recibió e intentó adaptarse a este arreglo discordante. Se evidenció que aquello era imposible en la práctica. Entonces trabajó para conseguir la marcha de las cinco mujeres con el consentimiento del mismo Papa. Toda esta actuación le costó mucho, pero tuvo éxito.

Uno encuentra que, hasta hace poco, en todos los altercados entre el Papado y los jesuitas, aquella regla ignaciana de la obediencia fue observada con variaciones. Ocasionalmente, se llega, a lo que parece una muestra de pura arrogancia, como cuando Acquaviva amenazó con enterrar a Sixto V debajo de aquella pila de diez mil tratados que atacaban la teología de Sixto. Pero Sixto fue uno de los Papas más arrogantes que han sucedido a san Pedro en Roma. De vez en cuando, los jesuitas han recurrido a tretas, la intercesión de poderosos hombres de la Iglesia y personajes seglares importantes, por ejemplo, cuando pensaban que el Pontificado estaba ordenando algo inadecuado. El mismo Ignacio había hecho esto. Pero nunca, hasta la historia reciente de la Compañía de Jesús, ha habido un momento en el que el Papado y los jesuitas difirieran violentamente acerca de la naturaleza de la Iglesia, de los privilegios y poderes del Romano Pontífice o de las reglas católicas de moralidad. En tales casos Ignacio no dio ningún pie para la «protesta», ni para reincidir, una vez el Papado sostuviera su posición y mantuviera la orden que había dado.

Dentro de esa mentalidad del fundador de la Compañía, para dar un ejemplo pertinente, si la Congregación General tuviera que tomar una

posición contraria a la sostenida por el Papado concerniente a asuntos fundamentales, como los poderes papales, la doctrina básica católica, o las reglas de moralidad, entonces la Congregación General, como superior máximo, estaría operando fuera del sistema monárquico por el cual se le encomienda deliberar y decidir sobre temas, y fuera del sistema de cuyo buen orden depende no solamente la misión particular que es contestada, sino la misma existencia de la Compañía.

En tales circunstancias, que no fueron ni siquiera imaginadas por Ignacio, la Congregación General se convertiría en un obstáculo para los jesuitas normales, y también para el Papado. La obediencia es el aglutinante de la Orden; obediencia y unión de los corazones dentro de la Compañía, y todos ellos con el Romano Pontífice.

Al mismo tiempo, y dada la rígida tradición de obediencia y la pura imposibilidad de un individuo, incluso de varios, de oponerse a los decretos y opiniones de la Congregación General, se puede decir con seguridad que no existe un modo práctico de que esos individuos resistan con éxito la voluntad de la Congregación General. El instinto de «falange» de los Superiores más altos, ellos a su vez obedientes al Padre General, y con él en estricta obediencia a la Congregación General, más la pura imposibilidad jurídica de promover un punto de vista contrario, una vez el debate esté resuelto por voto mayoritario, conduciría a un miembro disidente o bien a quedarse en silencio y dentro de la línea o a abandonar la Compañía.

Teóricamente, de hecho, una diferencia tan violenta acerca de los temas fundamentales católicos no surgiría entre el Papado y la Orden. Solamente si los delegados de la Congregación fueran fieles a su misión general como jesuitas, instrumentos dóciles para defender al Pontificado y propagar la doctrina católica romana del modo propuesto autorizadamente por el Romano Pontífice, podría funcionar admirablemente la Congregación del modo que Ignacio planeó.

Cuando uno sigue las posturas variables de la Compañía como están reflejadas en las deliberaciones de las Congregaciones Generales desde la Primera Congregación General, en 1558, hasta la trigésima, en 1957 (2), se encontrará que cada Congregación, compuesta de hombres diferentes en épocas diferentes, parece estar hablando con la misma mentalidad que todas sus predecesoras. Ellas reflejan constantemente el ideal ignaciano de servicio al Papado y a la propagación de la doctrina católica, tal como la proponen los Papas. Cualesquiera cambios y adaptaciones que hicieran en el Instituto original de Ignacio, estaban calculados para preservar y realzar lo que Ignacio había llamado lo «esencial» del Instituto, dadas las circunstancias concretas de una cierta época.

Uno también encontrará que las sucesivas Congregaciones Generales reflejaban fielmente la situación de la Compañía. La legislación estaba encaminada a solucionar problemas surgidos recientemente. Las Congregaciones también servían para proteger a la masa de la Compañía de

las aberraciones e idiosincrasias personales de los Padres Generales como individuos.

Cuando la Compañía cargó con un Padre General, el español Tirso González de Santalla, que favorecía un planteamiento de la moralidad muy estricto, «calvinista», y era enérgico (por decirlo suavemente) al imponer sus propias opiniones, ningún jesuita desobedeció al Padre General. Sin embargo, la Congregación General y los jesuitas de todo el mundo rehusaron seguir al Padre General en su actitud religiosa personalista que, de una manera o de otra, no rimaba con la espiritualidad y la práctica pastoral ignacianas.

La Congregación General mostró ser un constante centinela de confianza a propósito de las dificultades que venían. En el ocaso de lo que fue llamada la Ilustración, en los años mil setecientos, la XVI Congregación General volvió de nuevo a la afirmación de la filosofía tomista como esencial para el pensamiento y la educación jesuíticas. Cuando insistió en el uso de la *Física* de Aristóteles, ello no fue un esfuerzo para oponerse a la nueva física que amanecía en el mundo occidental; los mismos jesuitas estaban comprometidos de forma muy destacada con la nueva física. Su insistencia parecía desobedecer la sabiduría contemporánea, la cual sostenía, entre otras cosas, que algo tan medieval como el tomismo era estrictamente antagónico a las mentes modernas. Pero lo que la Congregación estaba señalando en la física aristotélica era su base metafísica acerca de la causalidad divina y la necesidad de un primer motor en el mundo creado del hombre; y lo que le gustaba del tomismo era su planteamiento racional de las cosas divinas. Los jesuitas se oponían no al planteamiento metódico de la «Ciencia» sino a la marea creciente de agnosticismo en aquella época de descubrimientos del mundo físico. Su espiritualidad y los ideales sobrenaturales eran sus mejores baluartes. El tomismo y el aristotelismo proporcionaban un marco mental sólido.

La espiritualidad ignaciana, construida alrededor de dos devociones, a Jesús como Señor y al Papa como su Vicario en la Tierra, era una de las «esencias del Instituto». Otra era la práctica de la pobreza; y una tercera, fue el concepto entero de la obediencia jesuítica. Cuando las nubes de tormenta se espesaron alrededor de la Compañía desde 1750 en adelante, encontramos a las dos Congregaciones Generales de esos años llenas de decretos y recomendaciones dirigidas a preservar la doctrina católica romana ortodoxa, alimentando el ideal ignaciano de servicio al Papado y animando la vida espiritual personal de cada jesuita de modo individual. Ese carácter jesuítico perseveró durante todo el tiempo. Incluso después de sus cuarenta y un años de supresión, desde 1773 a 1814, la Compañía regresó a la acción en todos los frentes todavía firme en el molde jesuítico trazado por Ignacio.

Si se rastrea a través de las Congregaciones Generales de los siguiente ciento cincuenta años, se constatará un esfuerzo continuado para

reafirmar en el mundo el florecimiento pleno de aquel carácter ignaciano de la Compañía como un todo, así como de cada uno de sus miembros. Después de unos diez años iniciales (1820-1830) con el Padre General Luigi Fortis, miembro de la Compañía antes de la supresión, siguieron dos padres generales enérgicos, Jan Roothaan y Peter Beckx. Entre ambos, gobernaron la Compañía durante cincuenta y ocho años. Fueron tiempos de continuidad y de sólido carácter emprendedor.

Cuando el Papa Pío IX emitió dos documentos importantes contra el modernismo, la Compañía los adoptó como tablas de su doctrina y acción. En las Congregaciones Generales veintitrés, veinticinco y veintiséis, los decretos formales de los miembros no dejaron duda acerca de la cuestión. Pero, por vez primera, en la veintitrés, de 1853, comenzó a escucharse, por un momento, una voz distinta, todavía leve, pero ya pertinaz. Una nueva fuente de corrupción y corrosión del jesuitismo clásico se había ya instalado, al parecer, en el seno de la Compañía.

Esta voz fue la que un delegado describió más tarde como la actitud del «sí, pero», manifestada mentalmente por ciertos delegados en la veintitrés Congregación. El modernismo cayó ciertamente en errores, según admitían tales delegados, pero los modernistas, según argüían, estaban intentando alcanzar la verdad. Detrás de su error había algún punto de verdad. ¿No sería mejor establecer un diálogo y mantener de ese modo relaciones estrechas con ellos? Después de todo, este modernismo constituía una actitud muy común entre los cristianos no católicos, entre muchos protestantes, en el mundo occidental. Éstos podían ser malos filósofos y teólogos equivocados, pero tenían los impresionantes datos de la ciencia en la punta de los dedos.

Tal actitud del «sí, pero» fue arrollada mediante la reiteración por la Congregación General de la resuelta postura papal contra el modernismo, el cual era como la Peste Negra, y requería no sólo una cuarentena total, sino la separación implacable de quienquiera que estuviera contagiado. Los modernistas tenían que ser rigurosamente expulsados de la Iglesia y de la Compañía, si es que por alguna adversidad desgraciada, algunos jesuitas resultaban haberse vuelto así.

Ninguno de los reunidos en las Congregaciones Generales veintitrés, veinticinco y veintiséis podía haber supuesto que, en el siglo siguiente, el modernismo estaría fluyendo por todas las arterias de la Iglesia y de la Compañía. Sin embargo, los delegados en las siguientes tres Congregaciones Generales, las veintisiete, veintiocho y veintinueve, no encontraron ninguna razón que aconsejase subrayar ni el peligro del modernismo ni la posibilidad de que una infección interna estuviese consumiendo las entrañas de la Compañía de Ignacio.

Por el contrario, después de acabar la Segunda Guerra Mundial, eran perceptibles en ella un vigor renovado y un crecimiento. Parecía haber amanecido una especie de edad de oro para la Compañía. El futuro parecía libre de nubes, si se juzgaba por el número de sus efectivos y

la importancia de cargos vaticanos ejercidos por jesuitas, así como por la extensión de su tarea educativa y misional.

Sin embargo, precisamente en medio de lo que parecía una nueva edad de oro, o por lo menos el comienzo de ella, ocurrió un suceso extraño. Se levantó quejosa la voz del Papa Pío XII, lamentándose de los peligros que amenazaban al jesuitismo, de los errores acaecidos en la Compañía, del pecado más grave de cualquier jesuita, el rechazo al voto de obediencia. Pareció una anomalía tan grande en aquella época, que el jesuita común de filas la desechó como una aberración del Pontífice. El inquietante suceso ocurrió en 1957, cuando los ciento ochenta y cinco delegados en la XXX Congregación General fueron convocados a reunirse en setiembre y noviembre.

Se habían desarrollado antaño ciertas costumbres, cuyo origen nadie recuerda, a propósito de los preparativos de cualquier Congregación General. Consistían en que, además de acudir al Padre Santo a fin de pedirle permiso para reunir la Congregación, el General jesuita le solicitaba también que dirigiese una alocución a los delegados reunidos, y ofrecía al Padre Santo la colaboración de uno o dos escritores jesuitas para ayudar a Su Santidad en la composición y edición del discurso papal.

Cuando el Padre General Janssens se condujo de este modo, el Papa Pío XII contestó afirmativamente a las dos primeras preguntas: Sí, los padres podían reunirse en Congregación; y sí, el Padre Santo les dirigiría la palabra. Pero Su Santidad no necesitaba colaboración alguna de jesuitas designados por el Padre General.

Hubo un toque de ironía, evidente para algunos observadores, en la forma real en que los acontecimientos se desarrollaron en esta Congregación. El Padre General Janssens leyó primero un informe detallado acerca de la Compañía, tratando de las provincias, las casas, el aumento de miembros, la práctica de la disciplina religiosa, las dificultades principales encontradas en la vida religiosa y sus posibles remedios. Detalló las áreas en las que la Compañía estaba triunfando y aquéllas donde sufría persecución declarada o cosas todavía peores. Solicitó un intercambio franco de pareceres y gran libertad de discusión.

Toda su exposición fue paternal, estimulante, animosa y de tono suave. Ninguno de los delegados esperaba palabras exhortativas del Padre Janssens. Conocían a su General. No se hallaba entre sus cualidades la de despertar gran ardor o entusiasmo. Sus maneras eran las serenas propias de un religioso profesional. Pero, ante los oídos de cualquiera, su mensaje fue solvente y pronunciado con el vocabulario y las fórmulas mentales que eran habituales en las comunicaciones internas de la Compañía. Todo estaba en orden; éste era el mensaje. Pero hemos de esforzarnos más. Para mayor gloria de Dios.

El 10 de setiembre, Pío XII recibió al Padre General Janssens y a los ciento ochenta y cinco delegados en audiencia privada en el Vaticano.

El Papa, que tenía ochenta y un años, contaba con apenas otro de vida, y las devastadoras enfermedades que le habían afligido sin cesar desde 1950 habían quebrantado mucho un físico que nunca fue robusto. Corporal y espiritualmente, la impresión etérea que siempre había dado estaba ahora perfilada con relieve.

No obstante, en contraste con su fragilidad física, el Papa Pío XII pronunció un discurso duro y enérgico, con una recapitulación afilada de lo que debían ser los jesuitas y lo que, por implicación directa, algunas veces completada en el discurso mediante manifestación explícita, no eran por desgracia, según la opinión del Sumo Pontífice.

Desde las primeras palabras de su discurso en latín, Su Santidad adoptó el tono de un padre que advierte a sus hijos acerca de lo que tienen que hacer, lo que han de procurar ser y lo que no deben ser ni parecer. Siguió un esquema muy riguroso de asuntos que evidentemente para él constituían los temas donde los jesuitas no se habían conducido con arreglo a la observancia, sino de modo negligente o equivocado. Tal era la consecuencia.

El orden en el cual Pío XII abordó estos asuntos indicaba la importancia que tenían en su opinión. El tono del Pontífice era severo, y en ocasiones casi perentorio. Y, como ocurría siempre con Pío XII, parecía estar hablando con los ojos fijos en alguna visión celestial.

La cosa principal entre las que tenían que vigilar, y mejorar, los jesuitas eran la ortodoxia doctrinal, la armonía con la autoridad magistral de la Iglesia y del romano pontífice. La Compañía con sus superiores, continuó el Papa, empezando por la Congregación General, debería trabajar para que los jesuitas mantuvieran y enseñaran una doctrina y una moralidad correctas. Ciertamente, dos terceras partes de los ciento ochenta y cinco delegados a esta Congregación General no habrían pensado nunca que pudiera dirigirse a la Compañía semejante reproche por tal concepto.

Inmediatamente a continuación de la ortodoxia, Pío planteó la cuestión de la obediencia, en la cual Ignacio quería que sobresalieran sus hijos. El Pontífice deseaba de ellos una obediencia fiel: obediencia a la Santa Sede, obediencia a sus propias reglas, *Constituciones* y tradiciones; obediencia a los superiores intermedios. Segunda sorpresa para los delegados. Hasta entonces, en los once años del generalato de Janssens, nadie dentro de la Compañía se había quejado de falta de obediencia de los jesuitas.

A continuación, venía la deficiencia en disciplina religiosa. No era adecuado, dijo Pío XII, denigrar la disciplina jesuítica y el carácter repetitivo de su método como demasiado formalista y por ende impropio de la persona moderna. Su implicación era clara: algunos jesuitas quieren ver relajadas las reglas de Ignacio. La naturaleza humana, continuó Pío, no había cambiado desde la época del fundador. Ahora bien, la base de toda disciplina religiosa era la humildad genuina y la autonegación.

La humildad para reconocer las faltas y condicionamientos de uno; y la autonegación para reprimir la vanidad y orgullo propios y desarrollar los ejercicios ignacianos de plegaria y de autoexamen y penitencia. La vida del jesuita debería parecer la vida de Jesús en «llevar la cruz» del trabajo, la oscuridad y la obediencia, porque sólo así serían unos instrumentos eficaces en la mano de Dios, que actuaba a través de la Iglesia y los superiores.

La práctica de la pobreza en la Compañía dejaba también mucho que desear, objetó el Papa. Había demasiados viajes de vacaciones y demasiadas temporadas pasadas fuera de las casas de jesuitas. Había demasiada acumulación de posesiones en forma de equipamientos supuestamente necesarios para el trabajo apostólico, y también había mucha indulgencia en abusos como el del tabaco. El Papa llegó al colmo de lo perentorio en este punto aparentemente menor. Su latín fue terminante: *Auferatur hic abusus de medio vestrum.* Que este abuso sea eliminado de entre vosotros. De ese modo, daréis buen ejemplo a los demás.

Los delegados de Holanda, y los que conocían las casas jesuíticas de dicho país, escucharon con ojos pasmados aquella particular admonición. La costumbre de fumar estaba tan extendida y aceptada en la Provincia de Holanda que se podía hacerlo en cualquier lugar de las casas jesuíticas, excepto en la capilla. Para los holandeses, Pío XII podía haberles ordenado igual que se abstuvieran de respirar durante veintitrés de las veinticuatro horas del día.

El Papa continuó imperturbable. En toda vuestra vida religiosa, les dijo, recordad el ideal evangélico de pobreza, así como el hecho de que tenéis unas naturalezas caídas por efecto del pecado original y, por consiguiente, inclinadas a la desviación de la bondad.

El punto final de Pío fue muy importante. La Compañía de Jesús, dijo, tenía forma monárquica de gobierno. Éste fue uno de los aspectos «esenciales» del instituto ignaciano. Si los jesuitas no eran fieles a él, si se conducían de cualquier otra forma, la Compañía que la Iglesia y numerosos pontífices del pasado habían aprobado, dejaría de existir.

Lo que consternó a muchos durante y después de esta asombrosa audiencia pontificia no fue que Pío XII hubiera hablado de forma admonitoria. Los delegados casi la esperaban. La conclusión más pasmosa para ellos fue que la Compañía de Jesús que el Papa había perfilado en su discurso como deseable, no se correspondía mucho con la que los delegados conocían, ni en sus provincias de origen ni en su centro romano. Era la primera vez que numerosos delegados se veían forzados a admitir cuán ancho era el abismo abierto entre el ideal ignaciano del carácter jesuítico y la práctica efectiva entre los jesuitas.

Lo que resultaba más desconcertante para algunos era que no se hubiese cambiado ni una palabra en las normas de la Compañía, de la forma en que los jesuitas describían su labor, ni de la apariencia de

la Orden ante ellos y ante los demás. Sin embargo, el significado que daban a dichas palabras, así como el modo de vivirlas, diferían bastante del que el Papa les atribuía. Las fórmulas tradicionales de la Compañía habían quedado hueras en los labios de los jesuitas.

Para la mayoría de los delegados, la reacción fue una negativa: Pío estaba hablando de cosas faltas de realidad. Sin embargo, ninguno de los delegados presentes dejó de darse cuenta de que, al menos en las principales escuelas teológicas jesuitas, los profesores recortaban lo más posible casi todas, las reglas romanas de la ortodoxia. En Francia y Alemania, los profesores tenían una colección de notas para enseñar a las autoridades romanas como lo más esencial de sus clases; pero eran otras las que destinaban al uso real en la clase. Había una «doble contabilidad».

Los delegados entendieron que la corrección y ortodoxia de la teología y la filosofía significaban, en opinión de Pío, la adhesión a las normas romanas. Pero ya para muchos jesuitas, Roma junto con su Papa y su burocracia vaticana, parecían estar anclados en una mentalidad que había dejado de existir fuera de la Iglesia en general. Pío se había enfrentado con nueva y dura realidad. Se percibía algo ajeno a los jesuitas en lo concerniente a Roma y el romanismo.

En verdad, incluso esencias de la vida jesuita, como la práctica de la disciplina religiosa y los ejercicios espirituales diarios, la costumbre de dedicar una hora a la plegaria, y el examen de conciencia se estaban evaporando. Muchos superiores ya no llevaban a cabo ningún intento real para hacer cumplir las reglas que obligaban a residir en casas jesuíticas, y cuando alguien estaba especializándose en un tema científico, podía ser eximido también de otras reglas, como la de la práctica de la pobreza y la de la vida de comunidad.

Pero fue sobre todo cuando Pío estuvo hablándoles de la obediencia religiosa y la adhesión a la voluntad del Papa y a la doctrina que él declaraba, cuando los delegados sintieron la más profunda diferencia cualitativa entre el ideal del Papa sobre un jesuita y la manera en que se estaban organizando en las Provincias. El principal motivo de que esto ocurriese, era que «la forma monárquica de gobierno» que Pío había descrito como propia de la sociedad sonaba como una nota discordante. El Superior era, por supuesto, el Superior; pero muy pocos de los delegados habrían usado voluntariamente el término «monárquico» para describir su idea del gobierno adecuado tanto para la Iglesia como para la Compañía. Pío parecía estar proponiendo un concepto de obediencia, de vida religiosa y de «papismo» que estaban anticuados y, que por una razón o por otra, ya no encontraban eco en la vida de los jesuitas, como los delegados las conocían.

Lo cierto parecía ser que, en esta sesión de otoño de 1957, el carácter de un jesuita y el carácter de la Compañía tal y como estaban perfiladas en la alocución del Papa, parecían inaceptables, indigeribles en el mundo

de hoy. El Pontífice y los jesuitas diferían en lo que consideraban debía ser el jesuitismo. La mayoría ignoraban por qué esto tenía que ser así; todos eran todavía jesuitas, y deseaban seguir siéndolo. Sin embargo, el humor de los delegados al final de la alocución iba desde sombrío hasta un tanto indignado.

De mejor o peor gana, la alocución de Pío XII se votó para que fuera incluida en las actas de la XXX Congregación General. Pero el humor de la Congregación había cambiado. Muchos habían ido a Roma con ideas y propuestas que luego pensaron que no podían exponer francamente con libertad democrática. No existe ningún rastro en las actas que se publicaron de que existiera inclinación alguna por parte de los delegados para plantear la grave cuestión: ¿Por qué el Padre Santo les dirigió aquel tipo de alocución?

De modo no oficial, muchos indagaron quién, y si eran jesuitas, cuáles, habían colaborado con Pío en redactar la alocución. El Papa tenía, en aquel momento, tres colaboradores jesuitas principales, todos alemanes. Se les mostró algún tipo de queja en privado, como válvula de escape alternativa: y también fueron acusados otros jesuitas de más edad, hombres de la situación de Paolo Dezza, colaborador del Papa desde hacía largo tiempo.

Sin embargo, al final no se acusó a nadie específicamente. Se pensó que la Compañía había sido tratada con bastante rudeza, malinterpretadas sus intenciones, y que Pío había hablado desde una óptica fantasiosa a hombres que estaban inmersos en el cuerpo y sustancia de un mundo cambiante donde las maneras «monárquicas» y las piedades «medievales» no tenían ningún lugar. Una virtud que la Compañía conservaba todavía era la paciencia jesuítica. A la postre había un nuevo Papa. Habría otras Congregaciones Generales. Las cosas irían mejor.

Aquí, el primer personaje que culpar, si es que alguien debía ser culpado, era el Padre General Janssens. En verdad, él era *ex officio* el sirviente de la Congregación. Pero su posición como General lo cargaba con la obligación moral del liderazgo. Idealmente, el padre Janssens debía haber dado la vuelta a la situación y conducido a los delegados a considerar con detalle y de manera concreta lo que el Papa había dicho acerca de la condición de los hombres en toda la Compañía. Pero Janssens era en esencia fiel a las formas y fórmulas debidas, que los burócratas miran con el modo de desempeñar sus deberes. Además, era un hombre tímido, que nunca se sentía cómodo hablando italiano. Jamás se hallaba a gusto en Roma. Él nunca podría adaptarse a la *romanità*. En lugar de ello, se refugió en una manera muy formal de pensar, hablar y tratar los problemas, en lugar de ejercer un poderoso liderazgo. No mostraba ninguna inspiración.

La XXX Congregación General terminó sin decisiones apocalípticas ni nuevas directrices de estilo innovador. El ardor se había enfriado; la libertad de expresión había quedado trabada, según el sentimiento gene-

ral. La Roma y el Vaticano de Pío no eran lugares acogedores para los jesuitas.

La única nota ligera, pero con un suave giro antipapal, quedó plasmada en el epílogo de la XXX Congregación General, y fue proporcionada por la condena del uso del tabaco por parte del Papa. De acuerdo con la costumbre, honrada por el tiempo, el Padre General escribió una carta a toda la Compañía acerca de la Congregación celebrada y de la alocución del Padre Santo, cuyos deseos, en el asunto del tabaco, como en todas las restantes cosas, tenían que ser cumplidos. El General esperaba que los provinciales le informasen acerca de su cumplimiento. Los superiores locales, y los provinciales sobre todo, tenían que tomar algunas medidas concretas por medio de una carta dirigida a todos los miembros de su provincia, la cual persuadiría burocráticamente a las autoridades romanas de que los jesuitas habían tomado en serio las admoniciones del Papa.

Diversos provinciales adoptaron diferentes medidas, y algunos convirtieron en condición para admitir a alguien en la Compañía que el candidato prometiese no fumar o que, si era fumador, renunciara a seguir siéndolo. El provincial de Holanda escribió una carta a sus subordinados que fue multicopiada y pasó de mano en mano prácticamente por toda la Compañía, donde se ha convertido en clásica. Los fumadores se dividían en varias clases: los pertinaces, los perpetuos, los principiantes, y así sucesivamente. Se daban normas para tratar cada caso. Los fumadores antiguos y testarudos podían ser dejados en paz; tenían una costumbre fea; pero eran demasiado viejos para cambiar y se consideraban incorregibles. Los jesuitas de mediana edad se enfrentaban al problema de la madurez. Los «jóvenes»... y así continuaba la cosa. En suma, los hombres de la Provincia holandesa de la Compañía continuaron fumando en el curso de su vida terrenal, como siempre habían hecho.

No podrá volver a haber una Congregación del estilo que lo fue la trigésima; y esto por una sólida razón, que sólo puede ser apreciada retrospectivamente. Una pequeña mayoría, pero aun así mayoría, de delegados de la XXX Congregación General, eran ya muy progresistas en sus ideas y en sus costumbres. Lo que dejó paralizados a los delegados en dicha congregación fue la comprensión súbita de que este Papa Pío XII, aunque tenido por amigo íntimo de jesuitas de alto nivel y muy dependiente de ellos por servicios íntimos que le habían prestado (3), había empezado a ponerles mala cara, acusándolos en la práctica de traicionar su jesuitismo. Lo que desazonaba a los delegados en la XXX Congregación General, no era el hecho de la desaprobación del Papa, sino que ellos no podían aceptarla ni tenían modo de poderla soslayar.

Pío XII era conocido como autoritario y adverso a todo lo recalcitrante. Al parecer, se hallaba muy bien informado del torbellino interno de los recalcitrantes en la Compañía (4). Este era un factor inhibidor.

Otro lo constituía el hecho de que la rebeldía desarrollada en la Orden durante los años cincuenta no había encontrado hasta entonces ninguna salida concreta. Oficialmente no existía, no tenía voz. La reacción más bien sorda y hosca de la XXX Congregación General a la recapitulación del Papa fue más o menos todo lo que hizo en aquellas circunstancias.

La Congregación terminó en noviembre de 1957. Pío XII murió; y su sucesor, Juan XXIII, fue elegido a menos de un año de haber tenido lugar aquella celebración. Los jesuitas holandeses se apresuraron a indicar que el nuevo Papa todavía fumaba cigarrillos. Los norteamericanos señalaron su afición a los viajes. Los franceses lo retrataron agudamente como *une bonne fourchette*, que le gustaba la buena mesa.

El sector progresista de la Compañía observó el liberalismo de Juan. Desde su punto de vista, el conjunto de la situación había dado un giro. El nuevo Papa, según razonaron, no era romano, se le conocía como no autoritario, y proporcionaría la puerta de escape que ellos necesitaban para salir de la clandestinidad.

Sus esperanzas fueron ampliamente realizadas. A los tres meses de su elección para el trono de San Pedro, el «buen Papa Juan» había anunciado ya el segundo Concilio Vaticano. Lo que vino a continuación, tanto antes de la apertura de dicho Concilio, en 1962, como durante los cuatro años siguientes, no pudo ser más parecido a unos huracanes que se precipitaran sobre la ciudad de los Papas. La siguiente vez que se reunieron los delegados jesuitas, para la XXXI Congregación General, en 1965, ocho años después de la trigésima, los huracanes del cambio lo habían barrido todo. Un espíritu diferente reinaba entre los delegados; estaba en el mando un nuevo Padre General muy diferente; la Roma de los Papas tenía una atmósfera muy distinta, y el jesuitismo había recibido ya un nuevo molde.

XI. HURACANES EN LA CIUDAD

Situémonos en la posición de un ciudadano de arraigadas costumbres en una urbe, que sale a trabajar por el camino que ha usado cada mañana durante los últimos veinte o treinta años. Sube por una larga avenida, da la vuelta a cierta esquina y baja por otra avenida que no parece haber cambiado nunca. Así es la cosa. Todos lo hemos hecho cientos de veces, cinco días por semana, durante quién sabe cuántas; año tras año. Es una mañana como todas, en una ciudad igual que ha sido siempre; ayer, el mes pasado, tan atrás que nadie lo recuerda.

De este modo, la gente se mueve sin darse apenas cuenta de las señales y de todas las cosas que conocemos tan bien y que nos dicen que estamos en casa: las aceras, las bocacalles, las señales de tráfico, los árboles, los faroles, las tiendas, los edificios, el ritmo ascendente y descendente de los coches, los autobuses, los camiones, los quioscos de periódicos, el tipo habitual que tiene un puesto de venta en el mismo sitio, la mezcla de sonidos de personas y máquinas, los olores del aire, incluso los usuales cambios de tiempo; las multitudes de hombres de negocios, trabajadores, directivos, gente de su casa que pasea a sus perros, mensajeros, turistas, tenderos, hosteleros y holgazanes.

Todo es tan esperado, tan previsible, tan tranquilizador, que cualquiera que sea el ruido, o el agitado movimiento de las cosas de la calle, en cierto sentido, asegura la paz del alma de las gentes. A la vuelta de aquella esquina conocida, se encontrará lo mismo de siempre. Esto es lo que uno supone inconscientemente. Y con razón, también, porque ciertas cosas no cambian. La vida está construida sobre tal base, especialmente las acciones insignificantes de la vida, como ir al trabajo.

Pero imaginémonos que volvemos aquella esquina y que nos asalta por detrás un soplo de fuerte viento que no parece venir de ninguna

parte y que en su avasallador curso destruye edificios, arrasa manzanas, bate y destroza a las personas; ensucia las aceras, desarraiga los árboles, arranca los semáforos, transforma los cielos, dándoles colorido de ocaso, y altera la clara dirección rectilínea de la calle retorciéndola como un sacacorchos, mientras su impulso arrebata a las gentes, sin que puedan evitarlo, llevando a todo el mundo y a toda suerte de cosas en direcciones absurdas. Es un cambio tan total, tan repentino, tan irresistible en realidad que uno ya no sabe dónde está, ni adónde va ni qué está sucediendo.

Antes de que se tenga tiempo de caer en la cuenta de que uno no puede hacerse cargo de sus pertenencias, otra fuerte racha de viento empalma con la anterior chillando estridentemente en los oídos y, para mayor pánico, parece afectar a algunos infundiéndoles una especie de extática alegría, de modo que se arrojan irreprimiblemente en las rápidas corrientes de aquellos dos huracanes que ahora llevan a todo el mundo; sí, a usted también, más allá de las antiguas señales familiares. Tan extraño es el efecto de la segunda bocanada, que incluso dentro de aquella violencia y tumulto, lo que más desorienta es la extraña euforia de expectación y de alegre confianza que parece embargar a la mayoría de las personas que están siendo zarandeadas como uno mismo y que son empujadas hacia delante en un viaje desconocido y sin ruta.

Un elemento extraño de esta euforia perturbadora es el modo en que empiezan a hablar las gentes, tanto entre ellas como dirigiéndose a Dios. En un instante, parecen haber aprendido un nuevo idioma, y comienzan a expresarse acerca de todas las cosas con conceptos prefabricados y de pacotilla. «¡No sientas adoración vertical! ¡Adora horizontalmente!» «Cualquier cosa ayuda al crecimiento creativo hacia la integración.» «Se necesitan facilitadores.» «¿Qué tal funciona usted interpersonalmente?» Y, como si esto no fuera ya bastante desorientador, suena agudamente de vez en cuando, en son histérico, una nota estridente que se abre paso en la vasta confusión mientras los hombres y mujeres, aspirando al don de lenguas del Espíritu Santo, comienzan a balbucear sonidos ininteligibles. *Ik bedam dam boolah,* o algo parecido, se le oye decir extáticamente a un cardenal católico, con lo cual la confusión llega al apogeo. Confusión gloriosa. Confusión eufórica.

Por un momento, se siente la tentación de caer dentro de todo ello como en un mundo mágico y ficticio. Pero le asaltan a uno interrogantes crueles y no siguen respuestas consoladoras. ¿Por qué no hubo advertencia alguna de esto? ¿Dónde se hallaban estos vientos momentos antes de desencadenarse? ¿Estuvieron siempre escondidos? ¿Se encontraban encima de las nubes, acaso, o cerniéndose en alguna parte, más allá de las calles y los edificios? ¿O es que han venido de regiones extrañas y distantes? ¿Por qué tiene todo el mundo tan eufórica confianza en el futuro, incluso mientras se lo están llevando esos vientos? Su alegre salto adelante hacia las tinieblas, ¿está iluminado por nostalgias e

informado por su instinto de lo divino? ¿De dónde salen los nuevos conceptos? ¿Y su nuevo lenguaje?

Cualesquiera que sean las contestaciones, se sabe que es imposible volver a como estaban las cosas antes. Nadie podrá regresar jamás a las antiguas moradas familiares. Las cosas no serán ya nunca las mismas en la ciudad donde se vive.

Quizás es esta vigorosa comprobación la que repentinamente consigue que una sola cosa parezca segura y clara en la mente: de donde quiera que hayan venido esos dos violentos huracanes, el uno, derribando todo lo que era familiar a las personas, el otro infundiéndoles esa extraña euforia en la mente, no eran tempestades ordinarias.

Semejante puesta en escena, por salvaje y surrealista que parezca, apenas puede transmitir lo completo y súbito del cambio y el extraño entusiasmo que subyugó a muchos católicos, y sorprendentemente a los jesuitas entre ellos, en el decenio de 1960 a 1970. Toda una forma tradicional de vida y práctica religiosas fue, al parecer, exterminada de aquel modo repentino, sin aviso. Una mentalidad de siglos de antigüedad fue barrida con un ciclón de cambio. En un sentido, dejó de existir cierto mundo de pensamiento, sentimiento, actitud, el antiguo mundo católico centrado en la autoridad del Romano Pontífice; la férrea disyuntiva del dogma y la moral católicos; la frecuentación de la misa, la confesión, la comunión; el rosario y las diversas devociones y prácticas de la vida parroquial; la militancia de los laicos católicos en defensa de sus valores tradicionales. Todo ese mundo fue barrido de la noche a la mañana.

Cuando la violencia de los vientos hubo pasado y amaneció el nuevo día, la gente miró en derredor suyo y advirtió que, de súbito, el latín universal de la misa había desaparecido. Más extraño todavía: la propia misa católica se había desvanecido. En su lugar, había un nuevo rito que se parecía tanto a la vieja misa inmemorial como una choza tambaleante a una mansión del Palladio. El nuevo rito se oficiaba en una babel de lenguas, cada una de las cuales decía cosas distintas. Cosas que sonaban a anticatólicas. Que sólo Dios Padre era Dios, por ejemplo, y que el nuevo rito era una «cena de comunidad», en lugar de revivir la muerte de Cristo en la cruz, y que los sacerdotes no eran ya sacerdotes del sacrificio, sino ministros que en la mesa servían a los huéspedes una comida comunitaria de compañerismo.

Ciertamente, el Papa que presidió semejantes enormidades en la aberración doctrinal, Pablo VI, trató de retractarse algo en dirección hacia una única misa romana. Pero era demasiado tarde. El carácter anticatólico del nuevo rito continuó.

La devastación de aquellos vientos huracanados no acabó ahí. Iglesias y capillas, conventos y monasterios, habían sido despojados de imágenes. Los altares del sacrificio habían sido suprimidos o por lo menos abandonados y, delante del pueblo, se colocaron en su lugar unas mesas de cuatro patas, como para celebrar una comida de diversión. Los taber-

náculos fueron suprimidos, a la vez que la idea firme del sacrificio de Cristo como esencia de la misa. Los ornamentos se modificaron, o se les dio de lado por completo. Las barandas de la comunión quedaron eliminadas. Se dijo a los fieles que no se arrodillasen para recibir la sagrada comunión, sino que permaneciesen de pie, como hombres y mujeres libres, y que tomasen el pan de la comunión y el vino de las vides de la hermandad, en sus propias manos democráticas. En muchas iglesias, hubo miembros de la congregación que fueron expulsados en el acto por «perturbación pública del culto» cuando se atrevieron a hacer una genuflexión o, peor aún, arrodillarse al tomar la sagrada comunión, en desacuerdo con el nuevo rito. Fue llamada la Policía para expulsar a los delincuentes más graves, los que rehusaron colaborar y no quisieron marcharse.

Fuera de las iglesias y capillas, los misales romanos, los rituales de la misa, los devocionarios, crucifijos, paños de altar, ornamentos de la misa, barandas ante las que situar los comulgantes, incluso los púlpitos, imágenes y reclinatorios, así como las estaciones del Via Crucis, fueron enviados a la hoguera, a la basura o vendidos en subastas públicas donde los decoradores los cazaron a precios de ganga y lanzaron un «estilo eclesiástico» en la decoración de apartamentos de alto nivel y en casa elegantes de los barrios residenciales. Un altar de roble tallado se convertía en una insólita mesa de «fantasía».

La reacción contra todo esto no sólo fue inmediata, sino turbulenta y continuada. Pero no hay que pensar ni por un instante que fue una reacción de horror, desazón, apremio para que cesaran aquellas barbaridades y se restaurasen las cosas sacras y sacrosantas. Todo lo contrario.

La asistencia a la misa disminuyó inmediatamente y dentro de los diez años siguientes, había perdido el treinta por ciento en los Estados Unidos, el sesenta por ciento en Francia y Holanda, el cincuenta en Italia, el veinte por ciento en Inglaterra y Gales. Dentro de otros diez años, el ochenta y cinco por ciento de todos los católicos de Francia, España, Italia y Holanda no iban nunca a misa. El censo de los seminarios cayó en picado. En Holanda, dos mil sacerdotes y cinco mil religiosos, frailes y monjas, abandonaron sus ministerios. En el día de hoy, 1986, por cada nuevo sacerdote que se ordena al año, en dicho país, antes había habido una media de diez. En otros lugares se registraron bajones similares. En los doce años de 1965-1977 entre doce y catorce mil sacerdotes de todo el mundo solicitaron ser licenciados de sus obligaciones, o simplemente se marcharon. Sesenta mil monjas dejaron sus conventos entre 1966 y 1983. La Iglesia católica no había sufrido nunca pérdidas tan devastadoras en tan poco tiempo.

Muchas monjas dedicadas a la enseñanza colgaron los hábitos sin más, compraron rápidamente ropa seglar, cosméticos y joyas, se despidieron de los obispos de las diócesis que habían sido sus superiores

principales, se declararon constituidas en educadoras norteamericanas normales, decentes y correctas; y continuaron sus carreras pedagógicas. El número de las confesiones, comuniones y confirmaciones bajaba en todo el mundo cada año que pasaba; desde una media del sesenta por ciento de católicos practicantes en 1965 a una cifra situada entre el veinticinco y el treinta por ciento en 1983. Las conversiones al catolicismo se redujeron en dos tercios.

Los que se quedaron, tanto seglares como clérigos, no estaban satisfechos del intento de supresión de la misa tradicional romana, con los cambios radicales del ritual y las devociones ni con la libertad ejercida de lanzar dudas sobre todos los dogmas. No era bastante. Se alzó un clamor en favor del uso de contraceptivos, de la legalización de las relaciones homosexuales, de hacer opcional el aborto, de la actividad sexual preconyugal dentro de ciertas condiciones, del divorcio y el nuevo matrimonio dentro de la Iglesia, de un clero casado, de la ordenación de mujeres, de una unión rápida y chapucera con las Iglesias protestantes, de la revolución comunista como medio, no sólo de resolver la pobreza endémica, sino de definir la propia fe.

Se puso en boga una nueva forma de blasfemia y sacrilegio. Para los homosexuales católicos, el «discípulo a quien Jesús amaba» vino a adquirir un significado diferente. Aquel amado discípulo, ¿no «había descansado sobre el pecho de Jesús» en la última cena? ¿Acaso no significaba esto la consagración del amor entre varones? Unos sacerdotes homosexuales perfumados de lavanda dijeron misa según el nuevo rito para sus congregaciones de invertidos.

Y si esto podía ser para los varones, ¿qué decir del amor entre hembras? Sólo las mujeres católicas de la generación de los años sesenta tuvieron el talento de sentirse víctimas del machismo eclesiástico. Para ellas, había llegado la hora de pasar cuentas a la Iglesia anticuada, de mentalidad masculinista. Surgió entonces la Iglesia femenina, una de esas nuevas palabras mágicas y fantasiosas, que vino a designar reuniones de mujeres en apartamentos privados donde Ella (la Diosa Madre) era adorada y agradecida por haber enviado a su Hijo (Jesús) mediante el poder fertilizante del Espíritu Santo (el cual a su vez era la Mujer primo-primordial).

Apoyando este abigarrado despliegue de cambios, cambiadores y cambiazos, entró triunfalmente un cortejo de «expertos» dispuestos a luchar. Teólogos, filósofos, doctos litúrgicos, «facilitadores», «coordinadores sociorreligiosos», ministros seglares (hombres y mujeres), «directores de praxis». Cualesquiera que fuesen sus títulos de última moda, todos estaban buscando dos cosas: conversos a la nueva teología y una lucha con los tradicionalistas batidos y en retirada. Una inundación de publicaciones, libros, artículos, revistas nuevas, boletines, cartas informativas, planes, programas y esquemas invadió el mercado popular católico (1). Los «especialistas» cuestionaban y «reinterpretaban» cada dogma

y creencia sostenidos tradicional y universalmente por los católicos. Todas las cosas, de hecho, y en especial las difíciles de la creencia católica romana, penitencia, castidad, ayuno, obediencia, sumisión, fueron afectadas por un cambio violento de la mañana a la noche.

En otro nivel, mientras tanto, a través de los seminarios, colegios y Universidades católicos continuó una limpieza más sutil, pero obvia. Los hombres de más edad y de mentalidad tradicional fueron retirados pronto, o se retiraron ellos mismos con disgusto (2). Se les remplazó únicamente con devotos de «La Renovación» (la palabra fue siempre escrita con mayúscula en aquellos primeros años). Los seminaristas eran despedidos si les parecía mal la novedad.

Para aumentar el tono crepuscular de esta escena de aire tempestuoso, llegó la segunda tormenta, el soplo de euforia. Se levantó entre quienes conservaban la idea valiente, aunque no siempre convincente, de que el futuro del catolicismo, reducido tan abruptamente en su práctica y en sus números, era entonces más brillante que nunca. Lo que parecía un desastre, representaba, en realidad, una vasta renovación pentecostal en camino. La Iglesia auténtica de Cristo estaba a punto de emerger con toda su belleza y autenticidad.

La esperanza fue entonces a centrarse sobre la comunidad. «El Pueblo de Dios» tenía que ser algo separado y distinto de la vieja y rígida jerarquía del Papa, de los obispos, sacerdotes y monjes, con su agarrotamiento de la disciplina romana. Más que eso, este Pueblo de Dios, todo junto igual que en cada pequeña reunión de creyentes, se dijo entonces que era la Iglesia real, la fuente auténtica de la revelación, la única legitimadora de la moral, el único manantial de lo que había que creer, en asunto de fe, moral, dogmas y práctica religiosa. Roma, Georgia, tenía la misma autoridad que la Roma de los Papas. El mando central estaba desapareciendo como un tema de realidad práctica católica.

Si, en los primeros días de la tormenta, uno miraba alrededor para sacar sus conclusiones, ninguna persona ni grupo parecía responsable del nacimiento de esta convicción eufórica; la cual, sin embargo, corrió como fuego a través de las Iglesias, soltando los lazos entre los laicos y los clérigos, entre las monjas y los superiores eclesiásticos, entre los sacerdotes y obispos, entre los obispos y los Papas.

Una consecuencia inmediata fue la demanda insistente de democratización para remplazar la autoridad central y traer un orden nuevo y muy necesario por toda la longitud y anchura de la Iglesia. Los sacerdotes se organizaron en ligas, asociaciones, senados y uniones, sobre una base nacional y regional. Las monjas hicieron algo parecido (3). El laicado, hombres y mujeres por separado, se unieron al cortejo. Todos emitieron afirmaciones gráficas de sus derechos y demandas. Todos pedían que los métodos democráticos fueran utilizados no solamente al gobernar la Iglesia romana, sino incluso en «decidir» lo que se tenía que creer. Una burocracia activista totalmente nueva surgió de la mañana a

la noche, formada por arribistas que emprendían acciones cada vez más nuevas y temerarias.

A través de esta vasta transformación, la convicción alegre de gran éxito histórico nunca disminuyó. Y ese convencimiento febril fue lo que produjo la euforia. A veces creaba lo que ahora, retrospectivamente, parece un circo lleno de payasos inconsecuentes, burlándose de la dignidad, la situación, el poder y la gracia sobre los cuales ellos todavía se basaban, aunque fuera solamente para conseguir efectos teatrales. Una gama completa de carreras absolutamente nuevas se abrió para los clérigos que no tenían ningún interés en oír confesiones, bautizar niños, salvar pecadores y decir misa.

Con velocidad sorprendente, la escena contemporánea tomó un aspecto ridículo, cómico, que parecía pedir la explotación en películas grotescas y por animadores de clubes nocturnos. Los sacerdotes, ataviados con collares, cabildeaban a sus obispos, tocando guitarras y cantando *Soñar el sueño imposible.* Monjas que llevaban maquillaje, joyas y vestidos de moda, bebían cócteles en sus «convenciones» anuales en salones de hoteles. Los obispos estampaban en relieve en sus cartas pastorales la hoz y el martillo, en lugar de la cruz y los símbolos acostumbrados de la Iglesia. Los teólogos daban simbólicos saltos mortales sobre la cúpula de la basílica de San Pedro en sus esfuerzos para saltar más allá de todas y cada una de las reglas romanas de la moralidad y la fe. Un arzobispo norteamericano se subió al púlpito para pedir suavemente a su congregación que felicitara a su obispo auxiliar y rezara por él pues, a la mañana siguiente, dejaría el episcopado para casarse. Un prelado norteamericano, que más adelante pasó a ser cardenal, organizó comités de «pastelería» en todas las parroquias de su diócesis para cocer pasteles y bollos que se usarían como pan en la comunión, dentro del nuevo rito que remplazaba la misa romana. Un arzobispo mexicano empezaba regularmente sus sermones del domingo con el puño apretado y levantado en ademán de saludo, y el grito desafiante de la Internacional Comunista, *Soy marxista,* en sus labios.

La atmósfera de circo no pasó inadvertida para el público en general. Por primera vez en la historia de la industria del cine y de la televisión norteamericanas, el sacerdote católico, la monja católica, el seminarista católico, los rituales católicos, se convirtieron en objeto libre para risas gratuitas y para el drama fantasmal. Como el párroco anglicano en la Inglaterra de Noel Coward y el *rebbe* judío en la Europa de los años veinte y treinta, aquellos personajes católicos, antaño intocables, desde el lego hasta el Papa, cayeron en el repertorio de diversiones del mundo.

La euforia todavía persistía. Algo, en todo esto, se interpretaba como parte de la promesa de un futuro dorado para el catolicismo.

La esencia de ambos, la euforia y la confusión, nunca estuvieron tan bien descritas como lo fueron por dos artistas romanos, Ettore de Conciliis, nombre con un toque de ironía histórica, y Rosso Falciano. En los

últimos días del Segundo Concilio Vaticano, ambos encargados de decorar las paredes de una nueva iglesia de Roma, dedicada a san Francisco de Asís, Conciliis y Falciano pintaron un montaje tumultuoso de caras de perfil. Era como si aquellos retratos, en una batahola sin sentido, hubieran sido arrebatados por los vientos furiosos que se elevaban por entonces hasta su plena fuerza de huracán. El Papa Juan XXIII, el dictador comunista Fidel Castro, el ateo profeso Bertrand Russell, el líder del partido comunista italiano, Palmiro Togliatti, la actriz excomulgada Sofía Loren, el presidente Alexei Kosygin, del Consejo de Ministros soviético, el alcalde izquierdista Giorgio La Pira, de Florencia, el dictador comunista Mao Tsé-tung, de China y, por cualquier otra razón, Jacqueline Bouvier Kennedy.

Ni Conciliis ni Falciano eran comunistas. Pero se hallaban persuadidos de que, con el Vaticano II, todo estaba cambiado. Nadie se encontraba equivocado; todo el mundo tenía razón. Como la Iglesia, san Francisco, el *poverello* de Asís, podía abrazar a cualquiera. Porque entonces había sucedido lo imposible. La Iglesia católica romana se había vuelto humana; y por tanto, nada humano podía considerarse como ajeno a ella. La Renovación era el camino, la verdad y la vida del catolicismo romano. Y su mensaje estaba sostenido sobre las alas de su propio desvarío: si la Iglesia jerárquica podía cambiar y adaptarse a la humanidad de la Renovación, entonces la Edad de Oro del cristianismo amanecería.

La realidad, observó una vez Jean-Paul Sartre, es un cubo de agua helada. Te deja sin respiración, incapaz de hablar. Esos dos huracanes fueron tan repentinos y poderosos que parecía imposible articular expresiones de sorpresa o de *shock* para la masa general de hombres y mujeres, tanto testigos como participantes. El cambio era auténtico. La euforia, también auténtica. Nadie cuestionaba la autenticidad de ninguna de las dos cosas. Su realidad sobrepasaba cualquier ficción o pretensión, en términos de extrañeza, incongruencia o inventiva. Y aunque había individuos y grupos diseminados que gritaban algo así como: «¡Esperad un minuto! ¿Qué está ocurriendo? ¿Por qué lo cambiamos todo?», parecía que nadie podía oírlos sobre el fragor de las dos tormentas gemelas que bramaban a través del catolicismo.

En nuestro escenario surrealista, tales preguntas comenzaron, con el tiempo, a ser asumidas por muchedumbres mayores. ¿De dónde habían venido esos huracanes? ¿Por qué la euforia? ¿De qué lugar procedían los nuevos conceptos y el moderno lenguaje? Incluso el Papa Pablo VI, en cuyo reinado el cambio devastador y la euforia ingobernable alcanzaron la fuerza del huracán, consideró dichas preguntas lo mejor que pudo. Por entonces Su Santidad hizo una reflexión: «El humo de Satanás ha entrado en el santuario y cercado el altar.»

Entonces, como ahora, la mayoría de la gente, tanto los entusiastas como los condenadores del cambio, parecían pensar que todo ello era el

resultado directo del Concilio Vaticano II, del Papa Juan XXIII, que había reunido a más de dos mil quinientos obispos católicos en Roma, para celebrar cuatro sesiones separadas entre 1962 y 1965. Pero el Vaticano II, como todos los concilios, dejó una huella clara en sus documentos. Y no hay nada más cierto que el hecho de que reiteró lo que los dos concilios ecuménicos anteriores habían proclamado, especialmente lo que concernía a la primacía e infalibilidad del Papa, la condición jerárquica de la Iglesia romana y el carácter único del sacerdocio. En cuanto a la misa romana, el concilio decretó que tenía que ser también preservada. Todas las esencias debían permanecer invariables y sacrosantas. Solamente se permitió que fueran dichas en lengua vernácula algunas plegarias menores de la misa. Las devociones tradicionales de la Iglesia fueron enfatizadas.

En otras palabras, que se mire como se mire, los documentos del Concilio Vaticano II ni siquiera sugirieron ni mucho menos autorizaron el huracán de cambios; ni siquiera crearon o justificaron la euforia, esa ansiosa expectación de novedad instantánea en todas las cosas, que parecía convencer a los hombres y mujeres de que destruir hasta los últimos vestigios del catolicismo sería llevarlo a la Edad de Oro.

No fueron los documentos del Vaticano II los que autorizaron a los obispos a hacer lo contrario de lo que Roma prescribía en materia de dar la Comunión en la mano; en el asunto de las mujeres que leían en la misa; en el tema de las muchachas ayudantes del altar para remplazar a los chicos; acerca de que las mujeres distribuyeran la Sagrada Comunión; en los temas de la contracepción y uniones homosexuales. Los documentos del Vaticano II no daban carta blanca a los teólogos para interpretar o negar dogmas de fe como ellos quisieran. El Vaticano II fue conservador en sus afirmaciones y tradicional en su teología y moralidad. No recomendó el derecho a la homosexualidad, ni la presencia de bailarines vestidos con mallas saltando por el santuario, ni que los obispos celebraran misa con pantaloncitos de tenis, ni la abolición de la clausura estricta para las órdenes contemplativas, ni el uso de los panecillos redondos como pan eucarístico.

Está claro que el impulso hacia el cambio y la innovación, la euforia misma, y la persuasión casi infantil de que la renovación consistía en desechar las prácticas sagradas antiguas y rechazar la voz autoritaria de Roma, deben ser el resultado de otro proceso.

¿Cuál fue ese proceso?

La cuestión muestra un perfil más agudo cuando se mira el efecto de los huracanes de cambio y euforia sobre la Compañía de Jesús. Los jesuitas no son católicos ordinarios; tienen una excepcional calidad, se les considera mentes privilegiadas. Y su Compañía no es un puro grupo parroquial, sino una organización internacional basada en Roma. Para cubrir todas aquellas calificaciones excepcionales, los jesuitas tenían, hacia los años sesenta, lo que puede llamarse un instinto corporativo

venerable, probado por los siglos, en cuanto concernía al Papado, a la Iglesia, a las esencias de moralidad y al dogma del catolicismo.

Tenían también su magnífica historia. Cuando algunos, o todos los obispos y clérigos de Francia, Bélgica, Alemania, Austria, Holanda, Inglaterra y Estados Unidos decidieron, en varias ocasiones durante los cuatro siglos anteriores, oponerse a la enseñanza del Papa de Roma, los jesuitas nunca abandonaron al Pontífice. Cuando los Gobiernos locales, en venganza contra Roma intentaron establecer Iglesias «nacionales», opuestas a la Iglesia universal gobernada por Roma, jamás se apartaron de su voto de obediencia y de fidelidad al Papado. Ninguna tortura, ninguna amenaza de prisión, de exilio, de muerte; ningún halago de poder, de dinero, de privilegio; ni siquiera la supresión de su Compañía por motivos injustos y por el mismo Papa romano; nada, en otras palabras, les había llevado nunca a romper con su voto de sumisión al Papa ni a dejar de estar a su servicio.

Si hasta los jesuitas eran transformados por estos huracanes, ¿qué podía explicarlo? Si eran infectados por la euforia, ¿cómo llegó a suceder? Algunos hechos reveladores podían haber sido tomados como advertencia por hombres del nivel de los jesuitas, quienes, después de todo, estaban acostumbrados a otear el horizonte para ver en la historia las banderas rojas del peligro que se acercaba. ¿Cómo podían haber pasado por alto la brusquedad insólita, con la cual su propio número de miembros y de reclutamiento comenzó a caer? En 1914, había diecisiete mil jesuitas por todo el mundo. En 1965, eran treinta y seis mil o treinta y ocho mil. La pauta debería haber sido de crecimiento, especialmente si había una renovación general de la clase buscada tanto por los jesuitas como por los no jesuitas.

En lugar de ello, en 1966, ese crecimiento constante se invirtió; el número de miembros descendió a treinta y cinco mil novecientos veintinueve. Una pérdida de ciento nueve hombres en un año resultaba anormal; fue de hecho el primer declive sustancial en cincuenta y cuatro años. Los superiores jesuitas, sensibles a señales de dificultad mucho más sutiles y mucho más distantes, deberían haberse levantado de un salto preguntando: ¿Por qué ahora? Y tenían que haberse hecho la misma pregunta con creciente perspicacia hasta el final de la década, porque, en sólo cinco años, la Compañía perdió de repente más de seis mil hombres. ¿Por qué?

El hecho patético es que algunos Superiores jesuitas se hicieron esa pregunta; y la contestaron diciendo que la Compañía necesitaba abdicar de su relación de voto con el Papado y cambiar la verdadera naturaleza del jesuitismo. Le hacía falta la Renovación que estaba reduciendo a la Iglesia a un desastre visible ante sus ojos. Como respuesta jesuítica, fue una especie de locura autodestructiva.

Sin duda ellos también estaban afectados por la euforia general de aquella época de huracán, cuya característica general era el abandono

confiado e incuestionado de lo que había sido siempre sagrado, valioso y considerado esencial. Una característica semejante no sólo había sido ajena a la Compañía de Jesús desde su comienzo, sino que representaba la esencia misma, la verdadera razón de la existencia del jesuitismo.

Se puede explicar por qué los jesuitas, la Compañía de Jesús como ente corporativo, tomó ese camino. Se habrá recorrido así un largo trecho para encontrar algunas contestaciones a aquella pregunta provocadas por la aparente rapidez del cambio y la euforia enloquecida que corrió por toda la Iglesia católica romana desde 1965.

Entre 1965 y 1975, la Orden celebró dos Congregaciones Generales, la treinta y uno y la treinta y dos. Hacia el final de esta última, en marzo de 1975, la Compañía, oficialmente, y en las manos de su máximo superior, la propia Congregación General había emprendido una transformación completa desde el ideal clásico ignaciano a un nuevo jesuitismo. A finales de la década, la Compañía, en su nueva forma, estaba en oposición rotunda al ocupante del trono de San Pedro, después de haber pasado graves peligros con sus dos predecesores. Se había declarado la guerra virtualmente entre el Papado y los jesuitas.

No se puede suponer racionalmente que, de pronto, los delegados de aquellas dos Congregaciones Generales llevaran a cabo, sin advertencia alguna, un cambio global tan completo, y acerca de dos temas tan fundamentales como la naturaleza de la Iglesia Católica y el significado de la salvación. Tampoco es razonable suponer que una tradición de cuatrocientos años fuera dejada a un lado sin pena y espontáneamente.

No. Esa transformación debía haber estado fraguándose durante largo tiempo. Más de un siglo antes de los años sesenta, una corriente nueva y revolucionaria había entrado en las arterias del cuerpo católico romano, afectando en particular a la intelectualidad de la Compañía de Jesús. Esa corriente estaba caracterizada por un deseo de tener libertad sin control; libertad de experimentar, de adaptarse a la modernidad, de salir de la exclusividad católica y unirse a la gran masa de hombres y mujeres. En una palabra: *Liberación*.

Aunque esa corriente revolucionaria dio muchas vueltas y revueltas, había sido rápidamente detectada por los Papas del siglo XIX como lo que era, una puñalada directa, asesina, al corazón viviente del catolicismo romano. Los Papas la denunciaron. La Compañía oficialmente la condenó, incluso luchó contra ella. Pero todos los esfuerzos para librarse de aquel peligro lo único que lograron fue hacerla subterránea.

La corriente todavía estaba flotando, silenciosa y en secreto, a principios del siglo XX.

Alzó la cabeza abiertamente, por un momento, en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, pero aquella figura autoritaria de Pío XII hizo que retrocediera de nuevo. Ya en 1946, la denunció en una Encíclica (4). A pesar de ello, la corriente disfrutó de alguna exposición a la luz pública en la XXIX Congregación General, en 1946, y en

la XXX Congregación General, en 1957. Pero se retiró casi inmediatamente a su posición secreta. El tiempo no era adecuado, aparentemente. Pero, por entonces, ya era una cuestión de solamente eso: tiempo.

Los causantes de esa corriente de «liberación», a quienes un jesuita prominente profético les llamó una vez, en un acceso de celo, «los liberadores», habían hecho bien su trabajo. «Desde más allá de sus tumbas oscuras, alcanzarán la victoria», observó acerca de ellos ese mismo jesuita. En realidad, Pedro Arrupe y su generación, líderes del catolicismo todos, que alegremente se sumergieron en el nuevo jesuitismo de los sesenta y los setenta, fueron posibilitados por aquellos liberadores que les habían precedido.

Tercera parte

LOS LIBERADORES

XII. LA DOCTRINA SEDUCTORA

Hace casi un siglo exacto que la cultura occidental en Europa y los Estados Unidos experimentó su único cambio radical en lo religioso desde el siglo IV, cuando el emperador romano Constantino proclamó que el cristianismo sería la religión del Imperio y nació dicha cultura. Este cambio, que se hizo manifiesto a los europeos y los americanos hacia el año 1880, constituía una novedad extrema: que el no creer en Dios constituyese una opción aceptable.

—Nos guste o no, los que vivimos a finales del siglo XX damos dicha opción por válida, como parte de nuestra cultura. Que alguien declare no creer en Dios no suele hacer que nadie levante las cejas, más allá de cierta sorpresa, que cualquiera podrá tomarse la molestia de reprimir. Porque el ateísmo se ha convertido en una alternativa aceptada y viable en el mundo de hoy.

Ciertamente, casi siempre ha habido agnósticos, ateos, incrédulos profesos, y hasta profesionales; así como otros muchos a quienes Cotton Mather echaba vigorosamente en el saco de «toda clase de relapsos e hijos de Satanás». Pero esa gente eran mirados siempre como excéntricos, y ciertamente nunca fueron considerados como elementos aceptables y constituyentes de la cultura.

Por el contrario, existía en la cultura occidental una creencia firme de que había un poder sobrehumano llamado Dios, con D mayúscula, que era responsable de alguna manera del cosmos y de todo cuanto éste contenía. La gente podía diferir en sus explicaciones del hecho; pero no estaba permitido, ni era concebible siquiera, negar la existencia de Dios.

En el último cuarto del siglo XIX, la incredulidad «asumió su presente *status* como opción perfectamente practicable en la cultura nor-

teamericana» (1) y en su equivalente europea, la cual no expulsó la fe, ni sofocó el ardor de las manifestaciones religiosas. Se trató simplemente de que «la ausencia continuada de una convicción de que semejante potencia sobrehumana (Dios) existe» (2) pasaba entonces a convetirse en una actitud perfectamente aceptable en materia religiosa y sigue siéndolo hoy, a la par con la fe misma.

Como James Turner muestra en su libro *Without God, without creed*, este cambio había venido preparándose durante los dos siglos anteriores, por lo menos. Pero su análisis demuestra un punto que cobra mayor importancia cuando se piensa en aquellos dos huracanes repentinos del decenio de los sesenta. El cambio no vino como una «victoria» directa del celo puramente secular sobre la fe religiosa. No se trató del ascenso de la ciencia o de la secularización de la educación y la política, de la extensión de la industrialización, ni de la aparición del comunismo y el marxismo, que impulsó en nuestra cultura la impiedad como una opción aceptable.

Este cambio radical se debió a la reacción de los propios dirigentes piadosos ante la modernidad. Los pensadores religiosos se quedaron bloqueados cuando se enfrentaron con la eficiencia de la razón aplicada a todas las cosas: la industrialización de la vida humana, la investigación crítica de los orígenes del hombre; el examen preciso de la naturaleza del mundo, la tecnología en constante progreso en medicina, producción de alimentos y ciencia social. Aquellos pensadores se esforzaron en incluir a Dios confortablemente en todos esos nuevos modos de pensar y vivir. La ciencia, la técnica y las artes prácticas fueron tomadas como manifestaciones del celo religioso del hombre y como preparación de un inminente milenio en la tierra. «Los dirigentes religiosos comprometieron a la religión *funcionalmente* en mejorar el mundo en términos humanos, e *intelectualmente* en modos de conocer a Dios que eran adecuados para comprender el mundo» (3).

Al establecer estos nuevos compromisos, las autoridades religiosas saltaron fuera de sus trincheras. Mientras el mundo se adaptaba a la nueva sabiduría, los eclesiásticos fracasaron en realizar la única tarea que ha sido siempre el punto de partida de sus grandes pensadores: fermentar, modificar y dar significado trascendente a los hechos desnudos de la vida dentro del mundo visible. Fracasaron, en otras palabras, en llevar la luz sobrenatural de su fe a las nuevas sapiencias revolucionarias que inundaron las mentes durante el siglo XIX.

En cambio, se adaptaron a ellas. Consintieron en pensar y razonar acerca de Dios y la verdad religiosa conforme a las nuevas reglas mediante las cuales el secularismo moderno estaba desarrollando su impresionante progreso. En una palabra, capitularon ante la modernidad. «Dios —declaraba Gilbert Burnet, obispo de Sarum— es una Providencia en progreso.»

En 1875, un orador de la Universidad de Wisconsin pudo declarar

en público que «la ciencia social es la curación mesiánica, probada por la vida, de la raza humana. Es el heraldo que desde la neblinosa cumbre de la montaña proclama por toda esa tierra afligida que el Reino del Hombre está al alcance de la mano». La incredulidad estaba en marcha. Era perfectamente respetable. No creer era tan correcto como creer. Conducirse, pues, sobre la base de esta incredulidad en los diversos sectores de la vida, el matrimonio, la educación, la política, las cuestiones sociales, la psicología, la sexualidad, se convirtió en una cuestión puramente secular, una parte de los derechos cívicos.

La nueva actitud religiosa de incredulidad tenía atractivos, en especial para los intelectuales; quienes, después de todo, eran la crema de la sociedad, su cerebro, las mentalidades dirigentes. No es que fueran simplemente modernos dentro de su época. Es que ellos *eran* la modernidad. Marcaban el paso. No se trataba de mentes de segunda categoría. Algunos de ellos eran los pensadores orientadores del mundo en sus especialidades, la ciencia, los estudios bíblicos, el arte, la historia. Estaban considerados con honor.

Había todavía otras razones para sentirse atraído, de mejor o peor grado, por la nueva actitud de los incrédulos. Los hombres de la nueva y revolucionaria cosecha ¡parecían tan humanos en su comprensión y tan religiosos en sus instintos! Pretendían no ser sectarios, sino democráticos en su espíritu de tolerancia. En los momentos en que un protestante y un católico saltarían el uno a la garganta del otro, el incrédulo podía ser amigo de ambos, sin tomar partido por ninguno. No tenía pretensión alguna de decidir sobre cuestiones religiosas cálidamente debatidas. Su aspiración, por el contrario, consistía en hallarse por encima de ellas. Su actitud parecía tan amplia y, al parecer tan libre de prejuicios, era una persona tan aparentemente suave y tratable, tan seductora y pacífica, tan simpática, que para muchos parecía, en realidad, ser la más auténtica y noble de las posturas que podía adoptar un cristiano creyente. Incluso cuando Lord Burleigh exclamó: «Todo hombre mayor de cincuenta años que crea en Dios ha de ser un asno», cabía atribuirlo al áspero enojo que producía la rígida pequeñez de los espíritus mezquinos y las mentes estrechas. A Su Señoría no le importaba que uno se inclinase a creer en Dios.

Con todo, el nuevo esquema apenas habría podido disfrutar de su sólida popularidad, aunque limitada durante un tiempo, entre las gentes cultas, si no hubiera sido por un oscuro monje hindú acerca del cual la mayoría de los adeptos recientes a su seductora doctrina, no saben nada. En el curso de una rápida ascensión a la fama, parecida a la de un cometa, Swami Vivekananda (4) se preparó un rosado futuro cuando participó en el Parlamento Mundial de Religiones de Chicago en 1893. Tocado con un turbante y revestido de una túnica anaranjada y carmesí; con barba, grandes ojos, acento exótico y una mirada hipnotizadora, el Swami hablaba acerca de la unicidad de la existencia, la divi-

nidad del alma humana, la armonía de todas las religiones y la unidad de Dios.

Sin embargo, no era lo que el Swami decía, sino el notable acierto con que lo hizo encajar en el tránsito de la ciencia y el humanismo hacia una nueva idea de perfección material. «El hombre no viaja desde el error a la verdad —declaró Vivekananda a la mentalidad occidental tornada en receptiva—, sino que asciende de una verdad a otra, de una verdad que está más abajo hacia una verdad que está más arriba... El gusano de hoy es el Dios de mañana...»

El Swami de Calcuta tomó por asalto a los académicos y a la alta sociedad. Se le recibió con agasajos en Boston, Nueva York y Filadelfia, fue homenajeado por los filósofos y los teólogos de Harvard y Chicago. Dondequiera que fue, en realidad, dejó una huella indeleble en los pensadores académicos, entre quienes la doctrina seductora había ya ganado pie (5). En efecto, él aportó la noción de que lo que importaba no era la religión en general, o cualquier religión en especial, sino el espíritu. La clave estaba en ser espiritual. «Si una religión es cierta —decía—, entonces han de serlo todas las demás... El arte, la ciencia, la religión, no son más que tres maneras de expresar la simple verdad... Todo asciende hacia lo espiritual...» Para los pensadores comprometidos en recodificar el mundo, fue importante que el Swami proporcionara un vocabulario que expresaba aquella espiritualidad. Pero lo más importante de todo fue que santificó la vida de cada individuo como la única cosa que importaba: «¿Quién puede ayudaros en el camino hacia lo Infinito? Incluso la mano que os llegue a través de las tinieblas tiene que ser vuestra mano.»

El Swami triunfó donde los dirigentes cristianos habían fracasado. Proporcionó al nuevo culto de la incredulidad un esquema mental omnicomprensivo, unificador y completamente aceptable (6). Carecía de importancia que él mismo fuese religioso en el sentido pagano de esta palabra. Su atractivo estribaba en que se clavaba en la dignidad del hombre, en la fuerza privilegiada de su razón, y en que ponía confianza total solamente en la naturaleza humana, de modo que si todo el mundo se liberaba de las impertinencias y las opresiones de la religión organizada, lograría su propia felicidad. Todos estaban en condiciones de ser «su propia mano que llega a través de las tinieblas», como decía el Swami.

La nueva incredulidad había encontrado una manera de subrayar lo que mantenía junta a la gente, no lo que la separaba. Ahora podría explicar a los hombres y mujeres lo que podían llegar a ser, lo que estaban destinados a ser, no lo que no debían ser. Algunos de sus adalides se distinguieron en resolver acerbos problemas. Figuraron entre los primeros abolicionistas, los combatientes más precoces por los derechos civiles de los negros, los que lucharon contra la crueldad con los animales y los niños, y los que se pronunciaron contra el trabajo infantil y los

propietarios de viviendas inmundas. Ellos fueron antorchas iluminadoras para la nueva concepción.

Como ciudadanos, los nuevos incrédulos estaban por encima de todo reproche, eran personas amables, industriosas, generosas, que pagaban puntualmente sus impuestos, que mantenían buenas relaciones con sus vecinos, combatían por su patria cuando ésta era amenazada por un enemigo. Cuando morían, preferían llamar «tránsito» a su muerte, todos ellos requerían, a título de exequias, que un sobreviviente tuviese algún rasgo amable con otra persona en memoria suya. Porque todo lo que sobrevivía era su recuerdo. De no ser así, habrían caído en la nada.

En suma, esas gentes estaban totalmente civilizadas, como se diría hoy. Había cristianos creyentes que, con cierta condescendencia, pero aun así admirativamente, dirían de ellos que eran «paganos evidentemente ilustrados». La nueva grey no se complacía en este vocablo de *pagano*, ni tampoco en el de *ateo*. Las connotaciones eran demasiado negativas, estaba claro. Y en cualquier caso, la verdad del asunto, a su juicio radicaba en que eran espirituales. Porque ellos pretendían moverse por el espíritu de moralidad, el cual les apremiaba a hacer lo mejor que pudieran por los demás seres humanos. Apoyaban todo el bien moral que las religiones formales profesaban y desarrollaban, y propagaban la amistad, el amor, la reconciliación y la paz. El hecho de que además afirmasen su falta de fe, como profesión formal, era una diferencia tan pequeña que nadie podía verla.

Nosotros, humanos, podían comentar ellos torcidamente, siempre hemos deseado más de lo que nos ha faltado. Y, en realidad, ¿qué importancia tiene que carezcamos de dios? Toleramos todas las creencias religiosas; pero no aceptamos ninguna de ellas. ¿No lo había dicho insuperablemente el Swami? «Si una religión es verdadera, las demás también tienen que serlo.»

De este modo, la nueva religión de la incredulidad había adquirido un ethos o esquema mental, así como un vocabulario, cuando llegó a su fin el siglo XIX. Había, siguió habiendo y todavía hay, cientos de millares de hombres y mujeres, sólo en los Estados Unidos, que de corazón son incrédulos. Como buenos ciudadanos, ellos observarán las costumbres de la vida pública, cívica y familiar, pertenecerán a ese grupo eclesial o al otro, no pensarán nunca en atacar las creencias religiosas formales. Pero, de corazón, han adoptado la incredulidad.

Por efecto de la nueva actitud, de esta incredulidad, que se erigía en adalid de nuestra condición humana, se la podría describir como humanismo; pero no el humanismo que había aparecido en la Europa del Renacimiento tres siglos antes, por supuesto.

«El hombre es la medida de todas las cosas», había declarado orgullosamente el humanista del Renacimiento cuando levantó la cabeza para hablar con Dios.

«Los humanos tenemos nuestro justificado lugar en el largo drama,

todavía en curso, de la aventura biológica, la cual constituye un desarrollo cósmico —dijo el incrédulo del siglo XIX, levantando los ojos del microscopio—. ¡Desde el gusano hasta el hombre! ¡Venid! ¡Sumaos!»

El nuevo humanismo subrayó nuestro privilegio de ser humanos todos juntos en un cosmos puramente material. Defendió la pertenencia humana a este cosmos como algo inherente a la historia cósmica, un evento que databa de los remotos comienzos de la originaria «sopa» de sustancias químicas sin vida en una antigua mañana, hasta llegar a la postura erecta del *Homo sapiens*, y luego al hombre de ciencia, al investigador ocupado con fósiles y átomos y sus colegas más prácticos, los nuevos ingenieros sociales. Somos «hermanos de los acantilados, hermanos de las estrellas», en las mismas palabras de un científico de los últimos días.

Todo acerca de la nueva falta de fe era diferente del pasado. En su apogeo durante el siglo XIX y los tres cuartos del XX, los nuevos incrédulos, y quienes los comprendían, llamaban a esa actitud o punto de vista «ser moderno» o «modernista». El modernismo se convirtió en el modo normal de pensar, afín a los no creyentes de las naciones occidentales. La mente modernista prevé toda clase de «deidades» para la Humanidad, y un desarrollo espectacular sólo si la gente consiente en cambiar.

El único obstáculo a ese desarrollo sostenido y espectacular, prometido por el modernismo, era una resistencia terca al cambio, una cierta fijeza de la creencia religiosa, la cual hacía que muchos se aferraran a los antiguos dogmas. Naturalmente, aunque para la nueva raza de no creyentes y modernistas, cualquier religión organizada presentaba un obstáculo, las iglesias cristianas, y en particular la Iglesia Católica Romana, eran las creadoras del obstáculo mayor.

Ninguna iglesia, sin embargo, había tenido la historia de la Iglesia Católica en este asunto, porque durante cientos de años, Roma alimentó, reguló y controló todo el desarrollo intelectual y artístico en Europa y Latinoamérica. A finales del siglo XIX, la intervención clerical católica en la enseñanza, la investigación y la información habían tenido una larga historia marcada por experiencias amargas de control eclesiástico sobre los destinos humanos.

La nueva clase de no creyentes experimentó, de modo automático, una profunda antipatía por aquella mediatización que llevaron a cabo los hombres de la Iglesia. Ello había retardado el desarrollo del hombre, decían. Ofendía a la dignidad humana. Los mismos clérigos estropeaban la unidad natural de los hombres por medio de su grosera discriminación y sus disputas sobre ideas, proposiciones y dogmas abstractos, formulados por otros hombres que hacía tiempo que estaban muertos y cubiertos de polvo, entorpecían la modernidad. Lo peor de todo era que los clérigos prohibían el cambio. No permitían ninguna adaptación. Si aquel clericalismo y dominio eclesiástico podía ser liquidado, los

hombres serían libres para desarrollarse y hacer frente a los desafíos de un nuevo mundo.

La actitud, esta falta de fe cada vez más militante, más anticlerical, representó lo que ha venido a llamarse humanismo seglar.

La falta de fe, por sí misma, no podía sacar de su lugar la fe y el apego populares a la religión tradicional entre las masas de gente ordinaria. El lenguaje que hablaba era ininteligible para la mente común. Por su propia naturaleza era un desarrollo que se compaginaba con las mentes sofisticadas de los eruditos, de los instruidos.

Para los eclesiásticos, por otra parte, así como para otros dirigentes y pensadores religiosos, teólogos y científicos sociales, la nueva actitud representaba como un vaso de agua fresca y burbujeante ofrecido en medio de lo que se había convertido para muchos en un desierto fatigoso y repetitivo. Existía, en realidad, un manifiesto cansancio, una falta de inventiva, una monótona reiteración en el pensamiento de los intelectuales católicos de comienzos del siglo XIX. El rasgo dominante era una mentalidad de asedio. Los acaecimientos históricos, la Revolución francesa, las guerras napoleónicas, el auge de grandes potencias protestantes como los imperios de Gran Bretaña, Alemania y Holanda y la Unión norteamericana y el acre anticlericalismo que prosperaba en Europa, redujeron la actividad intelectual católica a las reacciones espasmódicas de la rectificación, la refutación y la machaconería.

Añadiendo un sabor de hiel a esta desolada monotonía, estaba el obvio progreso de la ciencia y la importante mejora social conseguida por personas que eran incrédulos o, por lo menos, estaban en cerrada oposición contra Roma, el romanismo y su tradición intelectual.

En la intelectualidad de la Iglesia empezó a actuar un ferviente deseo de sumarse al éxito, de participar en la «nueva época», de ser colegas de quienes estaban llevando las fronteras del conocimiento humano más allá de cualesquiera límites concebibles. Sin duda, concluían ellos, la Iglesia debe evolucionar también y, por ende, cambiar. Según las palabras del Swami, ellos también «estaban subiendo desde una verdad a otra verdad situada más arriba».

No puede sorprender que la Iglesia católica fuese la única organización visible y conocida que percibió claramente el daño que este modernismo podía infligir en su propia alma. Porque, si se aceptaba el modernismo, se rompería la misma columna vertebral del catolicismo romano y, en poco tiempo, su cuerpo sería una ruina desviscerada.

El catolicismo romano se hallaba constituido sobre la base de un dogma y creencia fijos y estaba irrevocablemente ligado a la tradición de que el representante personal de Dios en la Tierra vivía en un pequeño enclave destacado en las orillas del Tíber, en Roma. Desde allí, dicha personalidad proclamaba con autoridad verdades fijas acerca de las creencias y la moral. Había una amplia gama de enseñanzas tradicionales acerca de todos los aspectos de la vida humana, desde antes

del seno materno hasta más allá de la tumba, en la eternidad de Dios. Semejantes tradiciones no podían cambiarse sin alterar por completo el catolicismo.

Ya en el decenio de 1840, el filósofo italiano Vincenzo Gioberti manifestó llanamente que «la Iglesia tendrá que reconciliarse con el espíritu de la época... y con los tiempos modernos...». De otro modo, dijo, la Iglesia perecerá. Antes de transcurrir treinta años desde la muerte de Gioberti, en 1852, había sucumbido ante la fuerza y el encanto del nuevo planteamiento diversos pensadores destacados católicos de Francia e Italia. El continuo progreso de la ciencia, el nuevo enfoque de los estudios bíblicos, la enorme boga de la evolución darviniana, estaban empezando a surtir su efecto. La revelación y la ciencia sobrenaturales, escribió monseñor D'Hulst, rector del Institut Catholique de París, no sólo deben parecer razonables, sino que tienen que *ser* «razonables, si han de entrar en la corriente».

En la práctica, desde luego, esta manifestación y otras parecidas significaban que, si surgía un conflicto de ideas entre la enseñanza de la Iglesia y la ciencia, la Iglesia debería modificar o suprimir su enseñanza.

Por el contrario, la Iglesia católica atacó directamente al modernismo y lo denominó creencia herética a la par que otras herejías importantes de épocas anteriores, como el arrianismo y el pelagianismo, de los siglos III y IV. La Iglesia machacó el principio básico del modernismo de que todo lo religioso cambia y debe cambiar junto con todo lo cultural, conforme los hombres van progresando y se hacen mejores dentro de su humanidad. La Iglesia de Roma prohibió a quienquiera que tuviese el menor estigma de modernismo que ocupase puestos docentes en sus seminarios y universidades. Las autoridades eclesiásticas expulsaron a semejantes personas de cualesquiera lugares de influencia, e impusieron un solemne juramento de abjuración del modernismo a todos sus teólogos. Pública y oficialmente, el modernismo no tenía visos de poder resistir el ataque papal dentro del área de la Iglesia.

De todos modos, aunque estuviese en la clandestinidad, el modernismo hizo sus infiltraciones en la Iglesia. Para los intelectuales, para los sofisticados culturalmente, quedaba viva aquella atracción seductora que ejercía el incrédulo, a la vez que su modernidad. La mentalidad modernista estaba representada por centenares de personas que ayudaban eficazmente a mejorar la suerte de la Humanidad y originó una legislación social beneficiosa. Los modernistas eran adalides de los sometidos. No mostraban nada de los odios que estaban latentes entre las diversas religiones. No pretendían infabilidad alguna. Algunos teólogos católicos se plantearon: ¿no habrá alguna verdad en mucho de lo que proponen los modernistas?

Conocemos a docenas de pensadores y teólogos católicos que opinaron que la prohibición de la Iglesia contra el modernismo estaba mal concebida, era miope, producto de una mentalidad arcaica y de una

superstición medieval y constituía una reacción de miedo. La mayoría de ellos fueron castigados. La mayoría, también, se sometieron, unos de veras y otros por pura formalidad, para sobrevivir y esperar tiempos mejores. Pasaron a la clandestinidad.

Nos consta también qué actitud reinaba en la Compañía de Jesús durante esa época, acerca de la cuestión del modernismo. En la XXIII Congregación General, que se reunió en Roma del 16 de setiembre al 23 de octubre de 1883, los delegados dieron un respaldo sin reservas a la condena pontificia del modernismo. Ellos mismos encargaron al Padre General de entonces, Anton Anderledy, de Suiza, que «por todos los medios cuidase de mantener esa peste fuera de la Compañía».

Sin embargo, los documentos muestran claramente que lo atractivo de la nueva actitud de incredulidad, ese modernismo, se había hecho sentir en la Compañía. Algunos delegados en la XXIII Congregación General arguyeron que la Iglesia existía para salvar a las personas, no para condenar los errores. Los modernistas incrédulos, continuaron, estaban intentando hacer las cosas bien hechas. ¿No sería mejor adoptar hacia ellos una actitud más comprensiva y abierta? ¿De qué otro modo podía el hombre moderno del decenio de 1880 ser conducido «suave y dulcemente» a considerar a Cristo y su salvación?

Es evidente que aquellas voces que abogaban por lo que llamaban un planteamiento «positivo» fueron sofocadas por la abrumadora mayoría de los delegados. El Papado había hablado. La cuestión estaba decidida. Pero, un siglo después, volverían a oírse más altas, claras y predominantes. Se emplearía el mismo argumento en favor de un enfoque simpatizante, lo que excluía la fidelidad a la voluntad y decisión del Papado.

El resultado de la actitud pro papal de aquella época fue que, en la enseñanza formal de los jesuitas y en sus obras publicadas, no se registrase ninguna apología del modernismo. Pero puede decirse con la misma veracidad que, por entonces, entró una corriente modernista de pensamiento en la tradición cultural de la Iglesia católica y de la Compañía de Jesús.

El modernismo nunca fue enseñado abiertamente durante aquel período intermedio, los primeros cincuenta años del siglo XX. Ciertamente, no hubo ninguna corporación oficial de la Iglesia que fuera más celosa en promover la extirpación pontificia del modernismo que los superiores máximos de la Compañía hasta mediados del siglo XX. De todos modos, había una ideología modernista como «techo superior del pensamiento» debajo del cual muchos intelectuales católicos, incluidos jesuitas, enseñaban fielmente las doctrinas tradicionales de Roma. Muchos se sumaron también a la catacumba de los criptomodernistas. Había siempre la posibilidad de que cierto día las circunstancias permitieran que las ideas encubiertas penetraran más allá de ese techo y experimentaran en el «azul lejano», si la «antigua Iglesia» se rendía al sentido común y se desmoronaba su mentalidad de sitio defensivo.

Ese sueño no fue siempre algo pasivo. Los más activos y prominentes de estos teólogos y pensadores católicos criptomodernistas, aportaron sus esfuerzos para acelerar la llegada de ese día tan deseado. Se creó una verdadera hermandad entre ellos. Cambiaban ejemplares privados de sus especulaciones y teorías; se encontraban en congresos internacionales «científicos» católicos; sostenían debates privados, promocionaban los alumnos y libros entre ellos y mantenían intensa correspondencia unos con otros. Su actitud fue bien resumida por uno de sus miembros más brillantes, el afamado historiador francés monseñor Louis Marie Olivier Duchesne (7).

En una carta consoladora y de advertencia a un miembro de la hermandad, Pierre Hébert, director de la influyente École Fénelon de París, Duchesne le dijo que actuara prudentemente, que no intentara ninguna «reforma» de las enseñanzas «medievalistas» de la Iglesia romana, porque el «único resultado de dichos intentos sería que le tiraran a él mismo por la ventana». Duchesne siguió: Hébert «debería enseñar lo que enseña la Iglesia; pero dejar que la explicación siguiera su camino privadamente». Luego, expresó la esperanza alimentada secretamente de la hermandad: «Puede ser que, a pesar de todas las apariencias, el edificio eclesiástico vaya a derrumbarse un día... Si esto sucediera, nadie nos acusaría de haber sostenido ese viejo edificio durante el mayor tiempo posible.» El cinismo permanente de las palabras de Duchesne está claro.

Cuando uno recuerda la fama y la situación de Duchesne como estudioso católico, y la enorme influencia que ejercía a través de sus escritos eruditos, tanto sobre los teólogos como los profesores de teología de su propia época, y acerca de generaciones sucesivas de seminaristas, los futuros sacerdotes y obispos de su Iglesia, uno comienza a darse cuenta de que el surgimiento del modernismo en los años sesenta no fue ningún accidente, ninguna mera coincidencia. Había sido sembrado cuidadosamente por operadores ocultos como Duchesne.

Incluso después de un segundo y más fiero ataque sobre los modernistas y su modernismo por el Papa Pío X en los primeros diez años del siglo XX el movimiento continuaba manteniéndose clandestinamente. Un grupo de jóvenes jesuitas franceses que se llamaban a sí mismos La Pensée (pensamiento) floreció en los años veinte. Se reunían en privado durante su tiempo libre con objeto de debatir los pensadores más avanzados de la Compañía. Un esfuerzo realizado por sus Superiores jesuitas para disolverlos en 1930 fracasó. Durante los años de la Segunda Guerra Mundial y a finales de los años cuarenta, «nunca cesaron de avanzar en sus nociones de Cristo y del Cristianismo», como recordó más tarde el padre Teilhard de Chardin, uno de sus miembros prominentes.

A mediados de los años cuarenta, unos extraños rumores comenzaron a llegar a los oídos sensibles de Pío XII referentes a la aceptación de hecho dentro de la Iglesia de nuevas teorías acerca de la creación; o

que negaban las enseñanzas de la Iglesia sobre el pecado original, la divinidad de Jesús, la primacía e infalibilidad del Papa. Pío publicó dos encíclicas, *Mediator Dei* y *Humani Generis*, atacando los errores que, a los ojos de la Iglesia abierta, cotidiana y pública no podían ser admitidos en ningún sitio. Condenó a quienes cambiaran gravemente el ceremonial de la liturgia católica romana («sacarían el tabernáculo del altar»), y a los que dejaran que las hipótesis de los científicos concernientes al origen del hombre determinaran lo que los católicos deberían creer. Reafirmó todas las doctrinas básicas tradicionales de la Iglesia.

Hasta mucho más tarde no se hizo claro que sus objetivos eran los teólogos y pensadores de los seminarios, quienes, en privado, no solamente estaban experimentando con las nuevas nociones, sino que se las comunicaban a sus estudiantes. La Pensée estaba bajo el ataque papal.

«Los miembros de La Pensée se aferrarán a sus posiciones... —profetizó Chardin, con la misma obstinación que más tarde se convertiría en una marca de sus compañeros jesuitas—, y al final prevalecerán. Porque solamente ellos son verdaderamente activos y capaces de comunicar su pensamiento, ya que sólo ellos se han adaptado al nuevo método...» (8).

En 1948, en vista de que los seminarios jesuitas franceses eran considerados focos del modernismo en auge, el Padre General de los jesuitas, Janssens, envió a un conservador acérrimo, el jesuita belga Edouard Dhanis, a visitarlos, así como las casas de estudios de aquel país. Al completar su recorrido, Dhanis recomendó el despido de varios profesores y la supresión de ciertos libros de las bibliotecas. Pero, al parecer, sus esfuerzos no condujeron a ningún fin. La Pensée, de una forma o de otra, se comportó como Teilhard de Chardin había profetizado. En consecuencia, en una reunión de jesuitas en 1950, Janssens dirigió una reprimenda de agudas palabras a los intelectuales errantes de la Compañía. Ellos eran laxos, dijo, en su interpretación de la doctrina de la Iglesia, y se habían mostrado poco entusiastas en la defensa de las cartas encíclicas del Papa, que se referían directamente a la relación de la ciencia y la enseñanza de la Iglesia acerca de los orígenes de la raza humana.

A pesar de que cinco profesores «dimitieron» de sus cargos en Francia, los miembros de la hermandad vieron claro que el juego consistía solamente en esperar, y lo que esperaban era el epílogo del autoritario Papa Pío XII y la llegada de un régimen más tolerante dentro de la Iglesia. Entretanto, empezaron en la orden dominicana similares convulsiones. Su Padre General tuvo que censurar a dos prominentes teólogos, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, porque eran demasiado heterodoxos para la seguridad doctrinal, tanto por su pensamiento como por su enseñanza.

No existe modo racional de explicar la aparentemente súbita conversión de la Compañía de Jesús, a través de sus pensadores, a una actitud modernista, así como el comportamiento de sus superiores y de los

activistas principales, en el decenio de los sesenta, a menos que se acepte que realmente no fue un acontecimiento súbito, y se comprenda que, en la tradición intelectual de la Compañía, había entrado una corriente modernista ya en los últimos decenios del siglo XIX, la cual vivía larvada entre los miembros de la «hermandad», en grupos clandestinos como el de La Pensée, esperando el día de su sino para aparecer a la luz. En su larga y encubierta preparación, el modernismo dentro de la Iglesia y en la Compañía de Jesús, en particular había simplemente madurado, desarrollando un punto de vista entre la intelectualidad de la Compañía y de la Iglesia, y ya sólo necesitaba libertad de acción para demostrar su relevancia y su aceptabilidad.

No puede haber grandes dudas de que la «hermandad» trabajaba ocultamente durante aquellos tempranos años precisamente con esas miras. Entre las claras señales que lo indican, hay tres tan básicas que pueden ser destacadas. En el contexto del jesuitismo clásico la primera tiene mayor vigor que la segunda y ésta que la última.

En primer término, está el ejemplo del jesuita George Tyrrell, el cual fue condenado finalmente por Roma y separado de la Compañía por causa de sus ideas modernistas. Tyrrell se sintió impresionado por la «disponibilidad» de los modernistas, en contraste con la actitud del Papado y de la Iglesia, tan dura, tan conminatoria, tan de «conmigo o contra mí». Sobre todo, los nuevos expertos en estudios bíblicos le convencieron de que las creencias católicas romanas estaban fundadas en una lectura de la Biblia de carácter místico y no riguroso. En definitiva, esas ideas, o por lo menos muchas de ellas, son mantenidas hoy por los jesuitas. La correspondencia entre los dos puntos de vista, el de Tyrrell y el de lòs modernos jesuitas, es a menudo tan estrecha que sobrecoge.

Otra señal del progreso efectivo del modernismo durante su existencia clandestina fue el caso, todavía más extraño, del jesuita padre Pierre Teilhard de Chardin, el cual estaba arrebatado por lo que los científicos pretendían establecer como prehistoria, aquel período larguísimo en el cual nuestro cosmos presente se hallaba en gestación geofísica. Para él, la hipótesis de la evolución propuesta por Darwin era un hecho probado, y procedió a adaptar el catolicismo a este «hecho». Elaboró una teoría completamente nueva acerca del catolicismo y el cristianismo. Lo extraño del caso consiste en la circunstancia de que los jesuitas, cuya capacidad intelectual indiscutida podía haber triturado la obra de Teilhard, lo tomaron como abanderado en materias filosóficas y teológicas que concernían básicamente a su fe católica, y hoy, sobre todo, dicho personaje ocupa una posición de honor en la galería de jesuitas ilustres y ejerce ascendiente sobre la mentalidad jesuítica.

El tercero, y más sorprendente de estos signos, sumamente elocuentes, de la captación precoz y encubierta de la Compañía por los modernistas, queda proporcionado por lo que conocemos hoy por Teología de la Liberación. Hablando propiamente, la Teología de la Liberación fue

una creación jesuítica y ha dominado las decisiones prácticas de la Compañía en el curso de las tres últimas Congregaciones Generales. Con la aparición de la Teología de la Liberación y sus aplicaciones concretas al mundo visible de la pobreza en Latinoamérica y la enseñanza de la teología por toda la Iglesia universal, la hasta ahora escondida corriente del modernismo dentro de la Compañía ha brotado con fuerza desde sus canales subterráneos y ha fluido lejos y ampliamente a la luz del día. Había llegado la tan esperada hora de su destino.

XIII. GEORGE TYRRELL, S. J.

George Tyrrell nació en Irlanda, en 1861, de padres ingleses. En 1879, se convirtió de anglicano a católico; y, un año después, entró en la Compañía de Jesús. Una vez estuvo acabada su formación, enseñó filosofía a jóvenes jesuitas que se preparaban en el colegio de la Orden en Stonyhurst, desde 1894 a 1896. No hubo nunca duda alguna acerca de su celo religioso, ni se halló falta en su práctica del ascetismo religioso normal. Además, era hombre que formaba profundas y duraderas amistades y suscitaba devoción personal en quienes pedían su consejo y ayuda espiritual.

Ya en su carrera docente, empero, surgieron dudas acerca de cuestiones intelectuales; y, a pesar de su conversión, que fue sincera, y de su educación jesuítica, que duró trece años, dio algunas veces la impresión de que nunca había captado realmente los entresijos de la religión católica. Como, al parecer, algo no acababa de estar bien ajustado, tanto él como sus superiores decidieron que sería mejor que actuase en un marco apostólico más activo. De esta suerte, se trasladó a Londres y vivió en la residencia jesuítica de Farm Street, como uno de los sacerdotes jesuitas adscritos a la iglesia vecina.

En la época en que se trasladó a Londres, se había ya apasionado por el esquema profesado por los modernistas europeos de su época. Estaba desencantado de la política oficial de sus superiores en lo referente al modernismo, y no menos desilusionado de la sumisión de sus compañeros jesuitas como grupo, así como de las directrices del Papado y la jerarquía romana de la época. Dentro de la brillantez de la Inglaterra victoriana y de la Pax Britannica, lo que Tyrrell estimó que era la mentalidad de asedio de Roma parecía indigna de un hombre, anticuada e ineficaz. El primer Concilio Vaticano, que terminó en 1870,

había declarado que la infalibilidad del Papa era un dogma revelado que había de ser creído por todos los católicos como artículos de fe, lo cual era totalmente inaceptable para los modernistas. Incluso antes de eso, el Papa Pío IX había expedido dos documentos lacerantes contra el modernismo, reiterando todas las antiguas doctrinas y «medievalismos» de la antigua Iglesia, que para Tyrrell eran clichés trasnochados. Estas cosas contribuyeron a constituir un autoritarismo defensivo en la mente de Tyrrell.

Durante sus días de estudiante, había quedado impresionado por los resultados de la «crítica superior», impuesta en la Biblia y con la promesa de la ciencia de abrir el Universo. «El modernista —escribió más tarde— pide libertad absoluta para la ciencia en el sentido más amplio de ese término.» Él rehusó admitir «que la teología fuera ligada a ninguna afirmación estereotipada, sino solamente a las experiencias religiosas de las cuales ciertas afirmaciones son las expresiones espontáneas autoescogidas». Los dogmas fijos de Roma eran su blanco.

Durante algún tiempo, su pensamiento y punto de vista especial escapó de cualquier noticia acre o condena. No parece que Tyrrell tuviera un programa propio completo, y su principio fue introducir sin obstáculos, en una serie de publicaciones, la sustancia de sus ideas para reformar el catolicismo y ponerlo al día, para «modernizarlo». De este modo, la ironía y el estilo de composición de sus primeros cinco libros cubrieron todo su significado. Un artículo suyo sobre el infierno, escrito en 1899, provocó críticas agudas por parte de sus censores jesuitas, pero ninguna profunda de los lugares que estaba frecuentando intelectualmente.

Durante algún tiempo, pues, su pensamiento y actitud mental escaparon de cualquier condena. Los católicos de la época, incluyendo los jesuitas ingleses, no eran propicios por sí mismos a encontrar objetable la mayoría de las cosas que Tyrrell decía y escribía; se limitaban a hallarlas chocantes. Después de todo, él estaba intentando ayudar a la gente de mentalidad moderna a creer. Roma, tan distante de Inglaterra, parecía envuelta en su propio formalismo.

Sin embargo, como era inevitable, uno de los escritos de Tyrrell cayó bajo una censura profunda por parte de sus Superiores jesuitas en Italia como extremadamente peligroso y proclive a la herejía. El fue advertido. Impertérrito, empezó a publicar y hacer circular sus escritos de forma privada, a veces usando un seudónimo. Finalmente, en 1906, su posición llegó a la cumbre. El Padre General pidió a Tyrrell que se retractara formalmente de sus opiniones. Rehusó hacerlo y, por tanto, fue expulsado de la Compañía. Se retiró a una residencia privada de Starrington.

Como se le negó el acceso a los sacramentos, Tyrrell interpretó que había sido excomulgado. Pero, públicamente, al menos, no se emitió ninguna carta formal de excomunión contra él. Sus Superiores jesuitas ante-

riores deseaban evitar el escándalo público de un jesuita en rebeldía abierta contra el Papa. Además, aunque se creía que algunos jesuitas y obispos ingleses tenían una secreta simpatía hacia sus opiniones, tanto los unos como los otros temían la ira de Roma. La tendencia por ambas partes fue, por tanto, cubrir el asunto con la mayor tranquilidad posible. Lo que nadie dijo en voz alta fue que Tyrrell, al rehusar retractarse de sus opiniones modernistas, había incurrido en la excomunión automática; había abandonado deliberadamente la Iglesia católica. No se le podían dar los sacramentos.

Uno de los amigos modernistas de Tyrrell, el sacerdote francés Henri Brémond, le escribió quitando importancia a la excomunión como «una pequeña formalidad romana» carente de significación eterna. Probablemente, éste era también el punto de vista de Tyrrell. Para él, para Brémond, y para todos los modernistas, Roma ya no importaba. La Iglesia, para ellos, era algo distinto de la institución jerárquica católica, algo con nuevas leyes y una estructura totalmente diferente.

Tyrrell, por tanto, siguió publicando, dando conferencias y concediendo consejo espiritual, impertérrito, hasta su temprana e inesperada muerte, en 1909, a la edad de cuarenta y ocho años. Sus últimas palabras, fue incapaz de hablar en los días que precedieron a su fallecimiento, en 15 de julio, constituyeron un rechazo firme a retractarse de sus opiniones modernistas, que por entonces eran muy conocidas.

El obispo del lugar donde Tyrrell murió rehusó dar a su cuerpo entierro cristiano en un cementerio católico, de la misma manera que había rehusado permitir que el moribundo recibiese los últimos sacramentos de la Iglesia. Si le hubieran aceptado oficialmente, a él o a sus restos mortales, con los ritos católicos formales, habría sido una señal clara de que una revuelta total contra Roma, sus obispos, y su doctrina promulgada no tenía ninguna importancia; que uno podía ser modernista y seguir estando considerado como miembro de la Iglesia en buena situación. Éste era precisamente el punto que Tyrrell había esperado marcar y que los modernistas tendían a inculcar: que había pasado ya el día de la primacía y el liderazgo de Roma en la Iglesia.

A pesar del veto del obispo, algunos sacerdotes que eran amigos y socios de Tyrrell, le administraron los últimos sacramentos cuando estaba moribundo y rezaron sobre su tumba.

La razón de su despido, por parte de los jesuitas, así como de la negativa del obispo a administrarle los últimos sacramentos y darle un entierro cristiano, era, por tanto, la fuerte negativa a retractarse de sus opiniones modernistas. Tyrrell era, en verdad, lo que él se denominaba con orgullo: un modernista. A pesar de todo, no dejaba de ser crítico, y llegaba incluso a ser sardónico al burlarse de sus compañeros modernistas más nebulosos. Después de haber escuchado al vano barón Friedrich von Hügel durante toda una tarde, dijo que, para Von Hügel, «nada es verdad; pero la suma total de nada ¡es sublime!». Durante

toda su corta vida Tyrrell permaneció en contacto íntimo con sus colegas modernistas de Francia, Italia e Inglaterra; estuvo completamente dedicado a la causa.

Lo que hace más relevante el caso de Tyrrell, a juicio de un gran número de jesuitas de hoy, así como de muchos teólogos y obispos, es el extraño parecido entre las opiniones actuales y las de Tyrrell; entre la presente actitud hacia el Papado y la jerarquía de la Iglesia y que él tuvo. La sorprendente y vital diferencia es que ahora existen muchos Tyrrell que se mantienen en buena posición, los cuales, a diferencia de su predecesor, continúan en sus puestos de enseñanza en seminarios y universidades, permanecen en la Compañía de Jesús; conservan sus sedes episcopales. En otras palabras, mientras Tyrrell, mirándolo retrospectivamente, define la figura triste y patética del hombre del proverbio eslavo, que intentó «volver atrás el Danubio con un tenedor», sandez que le podía convertir en un paria entonces, tiene en el día de hoy un apoyo firme y extenso en la Compañía de Jesús y en la Iglesia católica romana. El crédito para ello radica hasta un grado apreciable en su propia empresa.

Todas las dificultades de Tyrrell y su último desliz hacia la herejía grave se centró en aquel elemento clave de la Iglesia católica: la jerarquía y la autoridad magistral del Papa y del obispo, y finalmente, del sacerdote. Dado que la Iglesia está estructurada y funciona, su jerarquía entrega los dogmas y otras formulaciones a la gente para su leal adhesión. Los teólogos pueden investigar y especular sobre los datos de fe. Pueden buscar en nuevas avenidas del pensamiento. Pero solamente esta tríada, Papa, obispo y sacerdote, forman la *Iglesia docente*. El pueblo, incluyendo a los teólogos, son la *Iglesia creyente*.

La adhesión de la Iglesia creyente a la doctrina única y autorizada entregada por la Iglesia docente es considerada, y lo ha sido siempre, como lo esencial de ser un buen católico, un miembro de la Iglesia verdadera.

Tyrrell argumentó tanto contra la estructura como contra la función de la Iglesia jerárquica. Lo que aquella Iglesia producía, decía en esencia, era simplemente «una unidad manipulada» que no tenía nada que ver con la unidad espiritual. No era nada más que un producto del medievalismo, el cual siempre tiende a las mismas ideas e instituciones anticuadas. El modernismo, por otra parte, «se mueve con las líneas» del desarrollo humano. Tyrrell se presentó a sí mismo, sin ninguna vergüenza, como antimedievalista y modernista.

Tyrrell fue esforzadamente explícito y volvió a las afirmaciones básicas. «La religión —decía— resulta claramente ser el resultado espontáneo de la necesidad irreprimible del espíritu humano que encuentra satisfacción en la experiencia interior y emocional de Dios dentro de nosotros.» Porque el espíritu de Dios está dentro de todos nosotros. El espíritu humano despierta a la autoconciencia y reconoce su parentesco

con aquel espíritu que se está esforzando para expresarse en el seno del proceso histórico de la ciencia, la moralidad y la religión.

Cristo no enseñó dogmas, ideas o teorías, según defendía Tyrrell. El tema central inspirador de su predicación era el próximo retorno de Jesús, en su gloria como Hijo del Hombre, para juzgar al mundo entero. Pero en esto, según Tyrrell, Cristo se equivocó en sus cálculos. La espera resultó ser larga. Entretanto, Cristo se dedicó a llamar al hombre a la «interiorización» y a la «verdadera vitalidad de la religión». En contra de la enseñanza de la Iglesia, Jesús no tomó disposiciones para una institución como el Papado, no creyó en el futuro ni lo conocía.

¿Qué ocurrió, por tanto? Si la Iglesia no fue instituida por Cristo, ¿cómo fue creada y cuál es su verdadera naturaleza y función?

Para Tyrrell, la contestación era que el mismo Espíritu que creó a Cristo creó la Iglesia como una fase de paso en el proceso religioso en curso. Cuando la inspiración real de Cristo predicador feneció con la muerte del último de los doce apóstoles que habían conocido personalmente a Jesús, se levantaron muchas comunidades de creyentes federadas de modo flexible, lo que hoy llamaríamos *comunidades de base*, que llevaban una vida democrática estricta y estaban investidas de autoridad directamente derivada del Espíritu para enseñar lo que había que creer. Gradualmente, el presente «imperio eclesiástico, tan centralizado» de la Iglesia católica fue impuesto merced a la ambición y las mañas humanas. La autoridad para enseñar fue desplazada erróneamente desde las comunidades de creyentes a ese «imperio eclesiástico» del Papa, los obispos y los sacerdotes.

El argumento es fatal para la fe católica y, si se acepta, conduce directamente a una expresión perfecta del modernismo: el don y la verdad de la fe, lo que se llama el depósito de la fe, fue confiado originariamente al pueblo. Fundamentalmente, la «Iglesia» (esta federación de comunidades) es democrática, y la única norma de fe es el consenso democrático del pueblo. Es decir, el «pueblo» y no el Papa, es el Vicario de Cristo. Ni el Papa ni los obispos canalizan la Palabra de Dios hacia el pueblo, el cual tiene ya la Palabra. La vida religiosa colectiva del pueblo es el criterio último de verdad.

En consecuencia, «lo que hace que un católico lo sea no es esa o aquella teoría abstracta de la Iglesia católica, sino la creencia en la comunidad histórica católica como brote viviente de la misión apostólica». La fe en el mundo se convierte así en más fundamental que la fe en la Iglesia; porque el mundo, la Humanidad, es por definición revisada la más completa y omnicomprensiva revelación de Dios.

Además, a medida que llega cada época, los hombres inventan fórmulas que reflejan solamente una etapa en el crecimiento del espíritu dentro de la Humanidad. Con otro tiempo, deben inventarse nuevas fórmulas. La creencia misma, por ende, experimenta un cambio. Tal es el proceso religioso verdadero. No hay ninguna verdad intelectual, ningún

dogma, que haya sido transmitido por Dios para nuestra permanente adhesión. Se nos ha dado simplemente «una forma de vida», la más alta vida del alma. Todas y cada una de las fórmulas o dogmas de los eclesiásticos no tienen más autoridad sobre los individuos que las fórmulas de los científicos acerca de la antropología, de los átomos o la historia. Todas cambian porque todas progresan, a medida que progresa la Humanidad.

¿Qué ocurre con la Iglesia católica romana, por consiguiente? Que constituyó un experimento. Y para devolverle lo que es suyo, se dice que, en una etapa peligrosa para la revelación divina en aquellos días primeros, fue necesario, para mantener viva la memoria de Cristo. Pero tales días habían pasado, decía Tyrreli. La Humanidad ha progresado. Idealmente, en el día de hoy, el Papa y los obispos deberían limitarse a formular los sentimientos y las creencias de los fieles. El Papa, hablando con propiedad, debería ser el exponente públicamente aceptado y definitivo de los sentimientos y de la fe del pueblo. Pero, en suma, el experimento eclesiástico conocido como Iglesia romana jerárquica había vivido más allá de su utilidad, y en aquel momento representaba «una perversión y vulgarización de un sistema que, en su día, prometió cosas grandiosas para el bienestar de la Humanidad».

Dicho más sencillamente, era el momento de ponerse en movimiento. Haciendo un derroche de caridad, la esperanza modernista consistía en que la Iglesia dejase de pretender un origen divino, unas doctrinas inmutables y un gobierno fijo por el Papa y los obispos. En el único caso de que la Iglesia quisiera ofrecer sus servicios espirituales a la civilización, tendría que volver a incorporarse al proceso religioso de la Humanidad y, de este modo, prestarle ayuda en el camino hacia sus metas definitivas.

¿Qué metas? El «ideal católico de una religión internacional y universal inspirada por la idea de democracia como constitución original de la iglesia». La Iglesia romana católica gobernada eclesiásticamente debe resignarse a las leyes de hierro del proceso religioso que conducen inexorablemente a este final.

Tyrrell admitía un hecho desagradable con el que enfrentarse dentro de todo esto: La Iglesia católica romana tendría que morir «para que pudiera volver a vivir de una forma más amplia y grandiosa». ¿Por qué? Porque, aparte de la caridad modernista, no existía ninguna esperanza terrenal de que las autoridades eclesiásticas introdujeran cambio alguno en sus doctrinas medievales a la luz de la modernidad, atendidos los nuevos descubrimientos del hombre en religión, antropología, psicología, ciencias físicas, medicina. La Iglesia romana, por ende, debería perecer como cualquier otro intento abortivo de descubrir como ciencia una religión universal como la católica. Porque la ciencia representaba la universalidad ideal: era la posesión de todos los hombres.

Tyrrell, como todos los modernistas, creía en la posibilidad de una

síntesis entre la verdad esencial de su religión y las verdades esenciales de la modernidad. Para el modernista, el catolicismo debe y puede ser reconciliado con los resultados de la crítica histórica. Tyrrell, por ende, pidió garantías para la libertad de los cristianos como individuos contra el acoso de unos eclesiásticos que declamaban sus dogmas. Él mismo protestó contra la centralización del gobierno por el Papado y los obispos, que privaban al pueblo de su parte en el gobierno de la Iglesia.

Ya se ven claros los paralelismos entre la teología modernista de George Tyrrell, en el siglo XIX, y la teología actual de un hombre como, por ejemplo, Fernando Cardenal, quien ha declarado que su verdadera misión es la liberación política de los oprimidos. En calidad de jesuita, su sacerdocio no significaba ninguna otra cosa. Ni el Papa en Roma, ni los obispos locales tenían importancia alguna dentro de su óptica. Pero los paralelismos entre Cardenal y Tyrrell no terminan con algunos puntos de litigio con la Iglesia. Tyrrell no dejó nada sin tocar o cambiar.

Debió de experimentar toda la piedad y devoción de un hombre formado en la Compañía de Jesús a finales del siglo XIX. Sin embargo, está claro por sus declaraciones explícitas que abandonó el concepto básico de espiritualidad ignaciana y los impulsos motivadores del celo jesuítico: el reino de Cristo, el caudillo, en guerra contra el archienemigo de la salvación humana, y la obediencia jesuítica al Vicario de Cristo en la Tierra, el Papa. Leer los libros de Tyrrell equivale a comprender que nada de todo esto penetró en la trama de su pensamiento y sus creencias. En realidad, algún tiempo antes de su ruptura abierta con los jesuitas y con Roma, admitió que la Compañía de Jesús y todo lo que ésta representaba se habían convertido en algo así «como polvo y ceniza» en su boca. No podía haber sido más claro el fracaso de su adhesión al ideal ignaciano. El resto vino a continuación.

Es cierto que Tyrrell no creía que Jesús fuese el Dios hecho hombre. Tampoco creía en la resurrección de la carne o en la existencia del cielo o del infierno. En ninguno de sus once libros más importantes puede encontrarse que la misa fuese para Tyrrell el sacrificio de Cristo en el Calvario. En realidad, Cristo no aparece como un salvador viviente que muere en la cruz para la salvación del mundo. El amor personal de Cristo por todos los hombres y mujeres no se menciona. Por el contrario, Jesús queda disminuido a un tamaño de pigmeo. «No podemos ajustar nuestras mentes a las de un carpintero judío del siglo I», escribió.

No puede sorprender que se eche en falta, en todos los escritos de Tyrrell, el menor signo de devoción a la persona de Jesús, la cual era primordial en la espiritualidad, piedad, misión y celo jesuíticos. Y tampoco puede causar asombro que se dé la misma falta de devoción a la Virgen María o a los santos. Ningún asombro, exceptuando que la falta de tal devoción era a la vez notable y sintomática en un hombre educado y formado en la Compañía de Jesús a finales del siglo XIX.

Al paso que Tyrrell era simplemente descuidado respecto a la Virgen y los santos, era radicalmente insultante y desdeñoso cuando se trataba del Papa, la burocracia vaticana y los obispos. No es que estuviera criticando simplemente defectos obvios; los fieles católicos lo hacen muchas veces. Era que negaba rotundamente la infalibilidad del Papa, la autoridad magistral de la jerarquía, la inspiración divina de la Biblia, la existencia del diablo y otros muchos dogmas proclamados por la Iglesia católica.

Para Tyrrell, el Papado así como los obispos tenían tanto que ver con la Iglesia y la religión verdadera como el claustro del colegio de All Souls de la Universidad de Oxford tiene que ver con la cría de cerdos en Uganda. No podía admitir la Iglesia jerárquica como una idea o una realidad.

La mente de Tyrrell estaba completa y exclusivamente concentrada en los conceptos de aquí y ahora. Su voz era el eco auténtico, no del jesuitismo que él había manifiestamente escogido, sino de la incredulidad que nació precisamente en el momento en que Tyrrell nació. Para él, la creencia en Cristo no entrañaba ninguna creencia en Cristo «como maestro y en su doctrina, sino una asunción de su personalidad como revelada dentro de nosotros». Esto simplemente.

El verdadero católico, según Tyrrell, «cree en la Humanidad, cree en el mundo. Negar que Dios es el primer autor de todo progreso intelectual, estético, moral, social y político, le parece a la mente modernista la más sutil y peligrosa forma de ateísmo». En un rasgo de pluma, Tyrrell había abrazado así, por lo menos implícitamente, varias de las herejías principales y antiguas consideradas hacía largo tiempo como refutadas y condenadas por su Iglesia.

De todos modos, daba igual, porque Tyrrell mantenía que carecía de interés el defender a la Iglesia católica como la única verdadera. La Humanidad tenía abierta una opción más gloriosa. «Sentir la relación de fraternidad entre los varios miembros de la familia religiosa... (Tyrrell contemplaba tanto las religiciones cristianas como las no cristianas) es ser católico», porque «el modernismo reconoce entre las religiones del mundo una cierta unidad dentro de la variedad».

Al mismo tiempo, sin embargo, no existía «unidad orgánica alguna entre las varias formas de religión, como si éstas se complementasen mutuamente». Porque, dentro de un análisis último, la verdadera religión no era nada más que «un ajuste de nuestra conducta a un mundo trascendente». Fuese lo que fuese lo que esto quería decir, todas las formas de religión debían adaptarse a ello o perecer. En realidad, todas las creencias y fórmulas de fe de todas las religiones eran consideradas por Tyrrell como adaptaciones transitorias, y todas estaban destinadas a desaparecer a medida que el hombre progresase desde un plano superior a otro todavía más alto. No había tal «guerra» por el «Reino», sino simplemente «un desarrollo del espíritu de santidad» a través de la

Humanidad, a medida que ésta pasaba por etapas diversas. Swami Vivekananda no podía haberlo dicho mejor.

Muchos teólogos y obispos prominentes dentro de la Iglesia de hoy podrían reconocer en George Tyrrell a un auténtico predecesor. Los entusiastas de la Teología de la Liberación, como el jesuita padre Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, están siguiendo los caminos de Tyrrell en su insistencia sobre que la teología no ha de venir «desde arriba», desde la Iglesia jerárquica, sino «desde abajo», desde «el pueblo de Dios».

De modo semejante, la cacareada «nueva» idea de las comunidades de base, como auténtica unidad de creyentes y única fuente fiable de creencia y revelación, no es nada más que una resurrección de la propuesta de Tyrrell, precisamente en el sentido de que la verdadera «iglesia» está formada por una amalgama de esas comunidades.

Ninguna figura descollante de la Iglesia que quiera contradecir la autoridad magistral de Roma necesita ir más allá de Tyrrell para encontrar un ejemplo de conducta. Enseñando, con una impunidad que le fue negada a Tyrrell, hay hombres tan homenajeados como Karl Rahner, Hans Küng, Charles Curran, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Edward Schillebeeckx, por citar sólo unos cuantos de las autoconsagradas autoridades y luminarias de la Iglesia, que proclaman, como hizo Tyrrell, que el espíritu de Dios se revela a sí mismo a los individuos y los grupos locales, y que esas personas y conjuntos tienen por consiguiente autoridad propia. No necesitan prestar atención a la voz de Roma.

Tyrrell estableció el modelo modernista para la autoridad doctrinal y la autenticidad de las creencias, así como para la misión religiosa. Aquel abandono total del ideal de Iñigo de guerra en defensa del reino de Cristo será reconocido por Fernando Cardenal y sus compatriotas y por cualquier jesuita que haya sustituido el ideal de espiritualidad ignacialista por otro sociopolítico, por lo común el ideal socialista-marxista.

La influencia de Tyrrell no termina con la estructura y la misión de la Iglesia. Necesariamente, la naturaleza básica y la función del sacerdocio en la Iglesia católica, entran en cuestión.

En la doctrina católica, el sacerdocio es un sacramento dado a un individuo por medio de la Iglesia. Recibir el sacramento del orden sagrado para convertirse en sacerdote significa que personal e individualmente el alma del receptor está para siempre calificada e incrementada. Se añade a ella otra dimensión por la gracia de Dios, la de un poder exactamente correspondiente, dentro de su forma limitada y creada, al que correspondía al alma humana de Jesús como hombre-Dios salvador y como sumo sacerdote de la salvación.

Aquella dimensión de poder, perpetuamente inamovible, tiene dos áreas principales de actividad: el sacerdote puede ofrecer el sacrificio de la misa como reavivación del sacrificio de la vida humana de Jesús, en el Calvario, y el sacerdote puede perdonar los pecados a otros hom-

bres. Además de estas dos áreas, hay también otras: predicar la buena nueva del Evangelio, dar consejo espiritual a los demás, dominar los malos espíritus, la percepción teológica, el juicio moral, etc.

Un sacerdote es sobre todo, de modo esencial e invariable, un miembro de la Iglesia que celebra el sacrificio, que absuelve, que predica, cuya autoridad y sacerdocio le vienen de Dios a través del llamamiento de los apóstoles, los obispos de la Iglesia de la cual el Papa es cabeza y garantía suprema de la autenticidad de todos los sacerdotes.

En la doctrina modernista, tal como la propone Tyrrell, toda esa enseñanza católica es arrojada por la ventana de la intervención humana. Ni la divinidad de Jesús ni el sacrificio de su yo físico para la salvación de los hombres tiene ningún lugar en la etapa última de la verdad religiosa del modernismo.

Lo que tiene lugar en el sacerdocio de acuerdo con la mentalidad modernista de Tyrrell, y los otros Tyrrell que han florecido desde entonces y están floreciendo en nuestros días, queda bastante bien expresado por el colega de George Tyrrell, George Wilson, S. J., un norteamericano cuyos escritos han tenido un gran impacto y reflejan la mentalidad de toda una generación de teólogos jesuitas.

Para Wilson, «la Iglesia» no es, en primera instancia una institución mundial, sino más bien una realidad sacramental local aculturada. La «Iglesia local» no es en primera instancia una unidad administrativa de una organización mayor (en la cual, por tanto, el foco podía muy bien residir en el obispo) sino que (es) más bien la vida de todo el pueblo reunido, con todo su ethos único, vivido inicialmente en comunidades importantes donde la gente experimenta la realidad de la reconciliación-salvación: la familia y la parroquia y, en segundo lugar, esa iglesia local que llamamos diócesis.

Aunque se halla lejos de ser poético, está claro que en el embrollo de la sociología y la antropología que entraron en la concepción de la «nueva teología» de la Iglesia de Wilson, la autoridad docente descansa en el pueblo, no sobre los obispos y el Papa de la Iglesia católica romana. Hasta aquí todo es Tyrrell puro.

Donde Wilson hace su contribución, apoyándose en los hombros de Tyrrell, por decirlo así, es al poner en palabras concretas el significado de todo aquello en lo que concierne al sacerdote.

«Sacerdocio —explica Wilson— no es, en primera instancia un don personal concedido a un individuo aislado, sino un don corporativo dado a un grupo de personas para que construyan esas iglesias locales.»

Inmediatamente, Wilson ha solucionado un dilema modernista. Si se prescinde del sacerdocio, no se puede pretender mantener junta cualquier cosa que se parezca a una iglesia organizada, como ha proclamado ser siempre la Iglesia católica. Pero si ya se ha suprimido a Jesús como Dios y por tanto sus dones sacramentales concedidos a los sacerdotes individuales, permitiéndoles así permanecer en su lugar para ofrecer su

perdón y su sacrificio, el problema embarazoso es obviamente qué *hacer* con el sacerdocio.

La respuesta es tan simple como devastadora. El sacerdocio ya no se concede a un individuo; se da a una comunidad, o quizá reside en ella. Y su propósito ya no es el sacrificio y la absolución; es la «construcción» social de la comunidad. Pero entonces, naturalmente, se tiene un problema con los pecados. ¿Qué ocurre con ellos? ¿Se «les deja desenvolverse» lejos, fuera de la existencia? ¿O se afirma que sólo existe en realidad un «pecado social» pero ningún pecado «personal»? Ni Wilson ni Tyrrell tienen ninguna solución.

Existe otra nota chocante de similitud entre el caso de George Tyrrell y sus descendientes, los modernistas de nuestra época: la nota de contradicción fundamental y peligrosa en la manera que se aferran a las faldas de la Iglesia de la que ellos se burlan. Al final de sus días, Tyrrell estaba entristecido porque no se le permitió permanecer en la Iglesia católica romana. Conservaba un fuerte apego a esa Iglesia, entendida naturalmente a su manera, y un gran deseo de ayudar a su transición desde el medievalismo al modernismo.

Junto con esta profunda persuasión modernista, seguramente consciente, pero aparentemente distraído de la contradición, él insistió en que la Iglesia católica de Roma «ha preservado en general el mensaje de Cristo más fielmente que cualquier otra... y en ella se puede encontrar el germen de esa religión universal futura que todos buscamos». Tanto que «si Roma muere, las otras iglesias pueden preparar sus propios ataúdes».

Para Tyrrell, pues, cualquier otra iglesia era «obra del diablo, una trampa, una impostura, una evolución falsa» y fuera lo que fuera Jesús, «no era un protestante liberal».

En línea con tales sentimientos, la condena más vociferante de Tyrrell contra Martín Lutero y Juan Calvino y los otros reformadores protestantes del siglo XVI fue que ellos no deberían haberse rebelado sino que tendrían que haber permanecido en la Iglesia y trabajado para su cambio desde dentro, al igual que él deseaba hacer.

¡Cómo habría envidiado Tyrrell a los modernistas del siglo XX, como Hans Küng y muchos otros que desean ser conocidos como católicos; pero que usan esa posición para destripar y transformar el catolicismo! En verdad, en el día de hoy, la historia del caso de Tyrrell es probablemente más notable por el hecho de que él fue expulsado totalmente de la Compañía de Jesús y excluido de los sacramentos de la Iglesia. Porque, en nuestro tiempo, el espíritu modernista de George Tyrrell domina soberanamente. Arriba y abajo de las jerarquías nacionales, y en general entre los jesuitas, carmelitas, dominicos, sacerdotes y monjas de Maryknoll, así como entre dos docenas de otras órdenes y congregaciones religiosas, el punto de vista modernista es declarado abiertamente y puesto en práctica a diario. Los superiores, tanto religiosos

como episcopales, no hacen ningún intento de librarse de los modernistas que hay entre ellos. Ninguno de los tres últimos Papas ha sido lo bastante fuerte, o no ha amenazado lo necesario para forzar las voluntades de aquellos superiores tolerantes; y uno se ve obligado a sospechar que esos mismos superiores comparten la mentalidad y puntos de vista modernistas.

Sin duda alguna, si Tyrrell estuviera vivo hoy, no se hallaría apartado de la grey, sino que se encontraría triunfante en la cátedra de una universidad o seminario jesuítico.

Pero éste no era su destino. Una vez Tyrrell hubo adquirido renombre, se convirtió en una amenaza para propios y extraños. Sus superiores jesuitas estaban atemorizados de lo que haría el enérgico Papa de la época, Pío X, si la Compañía de Jesús aprobaba aquella conducta suya. Por tanto, murió en la consternación.

Si visitáis su tumba en la actualidad, veréis la lápida tal como él la diseñó antes de morir: en lo alto, la hostia y el cáliz, debajo las fechas de su nacimiento y muerte, y las palabras: «Un sacerdote de la Iglesia católica», lo que él tanto deseó.

La hostia y el cáliz; el sacerdocio y la Iglesia. No importa, parecía decir él, que éstos ya no puedan ser aceptados como los instrumentos prácticos que Jesús proporcionó para ver a sus siervos en el lugar de la gloria eterna de Dios. Tyrrell podía seguir estimándolos como objetos culturales entrañablemente queridos, que le identificaban como George Tyrrell, S. J., perteneciente a una fase del largo desarrollo «del espíritu en el hombre».

XIV. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, S. J.

Sin tener noticias de Pierre Teilhard de Chardin, S. J., sería muy difícil para cualquiera que no perteneciese a la Orden comprender el cambio que se ha producido en la Compañía de Jesús, el casi perfecto estilo de recalcitrancia para todos y cada uno de los deseos papales que esta congregación religiosa ha aprendido a practicar, la profunda sinceridad de tal actitud y la distancia que ahora separa al perfil jesuítico tanto del ideal ignaciano como de la fe común de la Iglesia católica.

Teilhard, como era familiarmente llamado, nació en Francia veinte años después que George Tyrrell, en mayo de 1881. A los dieciocho años, se convirtió en novicio jesuita. A los treinta, fue ordenado sacerdote. Sus estudios especiales se concentraron en paleontología y biología. Quedó atrapado en Pekín al estallar la Segunda Guerra Mundial. Volvió a Francia cuando terminó la contienda y pasó allí algunos años; pero desde 1951 hasta su muerte en abril de 1955, a la edad de setenta y cuatro años, vivió en Nueva York.

Durante su vida, alcanzó notoriedad y prestigio en los círculos científicos por sus amplios conocimientos y sus originales teorías que enlazaban la evolución biológica con la religión. Pero su mayor renombre lo consiguió al convertirse casi en oráculo y en icono de lo que debería ser un jesuita del siglo XX.

Acaso ayudó a ello la circunstancia de que Teilhard era alto, de porte aristocrático, aspecto distinguido, ingenio rápido, intenso en el tono. Nunca le faltaron devotos amigos que pusieran sus casas a su disposición y le ayudaran en su «exilio», como él denominó a los últimos años de su vida pasados en los Estados Unidos. Era francés hasta el tuétano y adversario formidable en una polémica. Nunca perdió el contacto con la realidad. Una vez, en una cena, en Nueva York, se le ofreció

lo que él describió en éxtasis como «un foie gras directamente importado del Périgord y tan bueno como para hacer que a uno se le saltaran las lágrimas».

No cabe duda de que estaba inflamado por un mesianismo que algunas veces brillaba en la oscura intensidad de su mirada, y en todos los casos atraía e imponía respeto. Conscientemente, se identificaba con el astrónomo del siglo XVI, Galileo Galilei, y se apropiaba la frase mítica que se le atribuía: «La Tierra se mueve», exclamaría Teilhard (1) dando a tales palabras el significado de cambio evolucionista. «Estamos pereciendo hoy —dijo—, porque no tenemos a nadie que sepa cómo dar su vida por la verdad.» Como el general De Gaulle, algunas veces se refería a sí mismo en tercera persona, como cuando encomió a uno de sus tíos, «como uno de los más teilhardianos y el más inteligente» de todos los parientes que tenía. Había una arrogancia en su actitud que nunca repelió a la gente, porque era expresión de su radical seguridad.

De todos modos, no fueron tanto sus notables atributos personales los que le confirieron esa jerarquía de oráculo e icono, como un juego de circunstancias. En cierto sentido, era su destino, atendidos todos los factores en juego.

En los primeros cincuenta años de la historia jesuítica del siglo XX, hubo un papel en busca de un intérprete y una empresa en busca de un protagonista. Intérprete y protagonista tenían que poseer, para los jesuitas, ciertas características: alto intelectualismo, relevancia ante las figuras seculares poderosas, un toque definido de poesía y misticismo, un matiz de persecución por parte de personas de menos talla, un espíritu de independencia respecto a Roma y de revolución en aras del principio, así como hábiles conexiones mundanas que le dieran «clase» y un cierto grado de cualidades de *star*, junto con el internacionalismo.

Pierre Teilhard de Chardin exhibió todas esas características en grado eminente y tuvo otra ventaja suprema que le consagró como icono. Percibió en él mismo y en sus contemporáneos un cierto fastidio, un aburrimiento causado por el *statu quo*. La atmósfera de aquella época estaba saturada de la convicción de que la historia humana acababa de dar un viraje definitivo y que un mundo feliz y nuevo se hallaba esperando a los hombres y las mujeres.

En los días siguientes al término de la Segunda Guerra Mundial, la física y la tecnología dieron enormes pasos adelante e hicieron retroceder los antiguos horizontes de la ciencia en todos los campos. El poderío mundial se encontraba condicionado por la física, la bomba A, y poco más tarde la bomba H. Crick y Watson revolucionaron la genética revelando la estructura del ADN. Los descubrimientos acerca del «hombre» prehistórico, obtenidos sobre todo por la familia Leakey en África, excitaron la imaginación popular. El genio de Teilhard, porque genio era, consistió en poder infundir en aquella edad nueva una nueva filosofía y un nuevo entusiasmo, junto con un romanticismo profundamente

atractivo. Tan poderoso fue como abanderado e imagen de la «seductora doctrina» de «todas las cosas nuevas y renovadas», que puede decirse que el pensamiento jesuítico, especialmente entre los delegados que asistieron a las Congregaciones Generales treinta y uno y treinta y tres, estaba impregnado de su planteamiento mucho antes de que se reunieran dichas congregaciones.

El título de Teilhard para este liderazgo más conocido, aunque no fuese el más efectivo, descansó sobre todo en su muy progresista teoría de la evolución. El pensamiento y el lenguaje de Teilhard pueden ser extraordinariamente complicados y oscuros (2). Para transmitir sus ideas, elaboró una serie de nuevos vocablos. Un breve resumen de su teoría es necesario; pero hay que omitir por fuerza muchos de sus refinamientos y detalles.

Los católicos mantuvieron siempre que la aparición del *Homo sapiens* era resultado directo de un acto independiente de creación por Dios, tal como lo describe el libro del Génesis, en el jardín del Edén. Según la doctrina católica, el hombre tiene, en efecto, un alma espiritual e inmortal, que no puede «desenvolverse» en ningún sentido aceptable a partir de las formas materiales, ni siquera partiendo de «animales superiores». Tal es todavía la enseñanza de la Iglesia de Roma. Cuando los investigadores católicos que habían aceptado la evolución como un hecho intentaron reconciliar la doctrina oficial católica con la evolución, asumieron que Dios creador intervino en cierto momento en el proceso de evolución e infundió un alma espiritual e inmortal en un «animal superior», muy desarrollado ya.

Era una frágil suposición sobre otra suposición, y Teilhard hizo sardónicas objeciones al cardenal Ruffini, de Palermo, cuando éste lo mencionó como una posible vía para reconciliar la evolución con la creación divina del alma humana. «El cardenal sigue convencido de que la evolución implica que Dios sopló infundiendo alma en un mono —comentó ácidamente—. Es irreconciliable con lo que sabemos por la biología que nuestra especie humana haya tenido que descender de una pareja.» La imagen de un Dios puramente espiritual inclinándose sobre un peludo mono en una selva primitiva, era precisamente lo que Teilhard deseaba promover para ridiculizar a Ruffini.

La teoría de Teilhard soslayó la dificultad. Su punto de partida era la Evolución Darviniana, él siempre «personalizaba» la palabra con unas letras mayúsculas. La tomaba como un hecho y no como una teoría. El cosmos y cuanto había en él desarrollóse partiendo de unos orígenes inertes y sin vida, a través de sucesivas etapas de desenvolvimiento y en el curso de una duración de miles de millones de años. En cierto momento los hombres, *Homo sapiens*, aparecieron. Había empezado la historia humana.

Esencialmente, Teilhard empleó, sin embargo, aquel punto de partida darviniano como una catapulta para redefinir la Evolución, y también

para introducir aquel nuevo vocabulario de su invención. La especie humana, dijo, emergió de la materia por efecto de la conexión innata de la materia con el espíritu, «no hay tal cosa como pura materia o puro espíritu, para nosotros», escribió. La conciencia estaba «presente» en el momento que existió cualquier cosa y estaba compuesta de dos partes. La verdadera religión, dijo, había comenzado en el momento en que la conciencia básica estaba «presente» (3).

Una vez los hombres y mujeres entraron en escena en muchos grupos dispares por todo el globo, comenzó una última larga etapa de desarrollo hacia una unidad total de todos los individuos en el «punto Omega» de la historia. Todavía estamos a mitad de ese desarrollo. Una vez se haya conseguido la unidad completa, Cristo aparecerá, pues él *será* el Punto Omega. Entonces, el hombre será más que hombre, será lo que Teilhard llama Ultrahumano; el cosmos será transformado; y la gloria de todo ello será instaurada.

Obviamente, una teoría semejante impone o bien el abandono o bien la transformación completa de todas las doctrinas básicas del catolicismo romano. La creación, el pecado original, la divinidad de Jesús, la redención por la muerte de Jesús en la cruz del calvario, la Iglesia, el perdón de los pecados, el sacrificio de la misa, el sacerdocio, la infalibilidad del Papa, el infierno, el cielo, la gracia sobrenatural, incluso la existencia y la libertad de Dios, todo debe ser reformulado, y quizás abandonado en gran parte.

Los escritos de Teilhard fueron enérgicamente censurados por los Superiores de Roma; algunos de sus libros no vieron la luz del día durante su vida. Fue un tributo a su agilidad mental, a su sutileza y al poder que, finalmente, le dejaran tranquilo sus Superiores y le permitieran realizar sus actividades científicas hasta que murió.

La mayoría de sus compañeros jesuitas y, de hecho, la mayoría de quienes leían la prosa meliflua, compleja, y a veces poética de Teilhard, en libros, artículos de revistas, o la conocían a través de conferencias, nunca captaron del todo su teoría de la evolución.

Él mismo prefirió los términos de Cosmogénesis y Antropogénesis. Su vocabulario autofabricado era mareante. Amortización, hominización, cristogénesis, cristificación, pleromización, excentración, biogénesis, son ejemplos de una letanía mucho más larga. Teilhard a menudo dudaba en definir con precisión lo que sus términos híbridos significaban. Además, sus seguidores podían excusárselo. Ellos creían que podían captar las líneas generales de pensamiento con las cuales él organizaba sus ideas para formar teorías. Muchos de sus devotos estaban tan seguros de ese sentimiento que adoptaron aquellas líneas generales del teilhardismo y las aplicaron a sus propias situaciones concretas.

La más dominante de esas líneas fue la afirmación de Teilhard de que estaba surgiendo una nueva humanidad tan inexorablemente y con tanta seguridad como la noche sigue al día. Porque, después de todo, esto era

una continuada cosmogénesis, antropogénesis, ¿no era cierto? Aquí, al menos, había un científico honrado y un jesuita por aprovechar, dando una «base» aceptable para lo que el pobre, patético George Tyrrell había estado intentando decir todo el tiempo, sin lograrlo nunca por completo. Todas las cosas viejas, moldes de pensamiento, costumbres, dogmas, tenían que irse, tenían que cambiar.

Una segunda línea dominante del pensamiento de Teilhard fue la lenta e igualmente inexorable unificación de la totalidad de los diversos seres humanos, subiendo, subiendo, subiendo, a través de toda clase de conflictos sangrientos hasta que alcanzaran el punto Omega de la unidad perfecta. La unificación y la igualización eran los puntos más subrayados aquí.

Más de una vez, Teilhard aplicó este razonamiento a la situación sociopolítica de su tiempo. Su alienación por el capitalismo y su orientación «hacia el pueblo» eran del todo manifiestas. La evolución para él implicaba también una evolución en la distribución de la riqueza, una igualación de la propiedad, que el capitalismo hacía imposible. «La sociedad humana se ha comprometido cada vez más en un anhelo de verdadera justicia..., una liberación de los lazos (de la pobreza y la dependencia introducidos por el capitalismo) en los cuales demasiadas personas están todavía presas», escribió.

Como la propia evolución, esta dimensión sociopolítica de su pensamiento no fue teoría sino hecho para Teilhard. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, tanto los jesuitas como los dominicos habían permitido a algunos de sus miembros que se convirtieran en sacerdotes-obreros. Esos hombres comían y dormían, vivían y trabajaban en las mismas condiciones que el obrero ordinario. Si sus compañeros se sumaban a células comunistas, ellos también. Si sus compañeros de trabajo se amotinaban en las calles o se manifestaban delante de los edificios oficiales, los sacerdotes-obreros hacían lo mismo.

Con el tiempo, estas asociaciones y actividades provocaron tantas bajas y defecciones que los superiores de ambas órdenes se vieron obligados a retirar a sus sacerdotes de aquel trabajo. *Obligados* es la palabra adecuada, porque es prácticamente cierto que no se retiraron por su gusto. Ni tampoco les habrían retirado sus superiores, si no hubiera sido por los informes enviados a Roma por el nuncio apostólico en París, el arzobispo Angelo Roncalli, futuro Papa Juan XXIII, en los cuales indicaba lacónicamente que, en suma, la Iglesia no había ganado ni un alma con esa amplia inversión de efectivos personales; pero que los partidos socialista y comunista se habían beneficiado muchísimo de los sacerdotes-obreros, y lo propio habían hecho diversas mujeres francesas, que habían encontrado marido.

Las autoridades romanas llamaron a los superiores jesuitas y les impusieron una retirada general de sus hombres. Así y todo, la mitad de los sacerdotes-obreros rehusó obedecer la orden de retirada y optó por

inscribirse en el partido comunista. La mayoría habían dejado ya de decir misa o de ejercer cualquier ministerio. Abandonaron el sacerdocio. La reacción de Teilhard ante todo esto fue tan segura e inequívoca como él mismo. Se sintió afligido por la intervención de Roma: «En estas circunstancias, y en un mundo capitalista, ¿cómo se sigue siendo cristiano? —preguntaba—. Los sacerdotes-obreros encuentran en el rostro de un marxismo humano no sólo justicia y esperanza, sino un sentido de la Tierra que es más vigoroso que la "humanidad evangélica".» Para Teilhard, el marxismo no presentaba ninguna dificultad real. «El Dios cristiano de las alturas —escribió— y el Dios marxista del progreso están reconciliados en Cristo.» No puede sorprender que Teilhard de Chardin sea el único autor católico cuyas obras están expuestas públicamente, junto con las de Marx y Lenin, en la Galería del Ateísmo de Moscú.

La tercera y más trascendental línea del pensamiento de Teilhard se refería al elemento estructural esencial de cristianismo, que todos los auténticos modernistas, y tanto Tyrrell como Teilhard no constituyen excepciones, tienen que mirar como su blanco principal: la jerarquía de obispos unidos con el Papa como cabeza suya. Las tres personas de la Trinidad constituyen la jerarquía suprema. El Papa y sus obispos constituyen una segunda jerarquía superior. El General de la Compañía de Jesús y sus superiores, mayores y menores, constituyen una tercera jerarquía. Dentro del cielo de Dios, hay jerarquías de ángeles, y en el infierno de Satanás, jerarquías de ángeles caídos. El cuerpo social, tiene una jerarquía de la familia. La jerarquía es una nota esencial del catolicismo romano.

No había modo, desde el punto de vista del raciocinio puro, de que ninguna de esas jerarquías pudiera sobrevivir dentro del teilhardismo estricto. La víctima más notable fue Jesús.

«He venido no a destruir, sino a cumplir la ley», aseguró Jesús. Teilhard interpretó esto literalmente, y también blasfematoriamente para los oídos piadosos, como: «He venido no a destruir, sino a cumplir la Evolución.» En otras palabras, tal como continuaba desarrollando la teoría de Teilhard, a medida que los hombres y las mujeres de la Iglesia se hacían conscientes del perpetuo movimiento hacia delante de la Evolución, y aquí tenemos otra de las aturdidoras palabras inventadas por Teilhard, «la convergencia física-biológica-mental», su conciencia «irresistible trae consigo un renacimiento total de teología y fe mística a todos los niveles». Dicho del modo más sencillo posible, Jesús y la creencia cristiana en su encarnación en el seno de la Virgen María, hace unos 1.988 años, planteó un problema. Porque, en el sentido teilhardiano, Jesús no se ha encarnado realmente todavía, solamente en el punto Omega ocurrirá tal cosa, e incluso entonces no será el Jesús de Nazaret del que hablamos, sino Cristo «el esencial motor de una hominización que conducirá a una ultrahominización». Que el hombre se convierta en más grande que el hombre.

Teilhard llamó pancristicismo a este acontecimiento. El único problema, dijo, es «cómo insertar el misterio de la encarnación en la historia moviente de la humanidad». Esto era un lenguaje en clave que expresaba otro problema gigantesco: ¿Cómo reconciliar toda esta teorización con los datos de la fe católica?

La última línea dominante de su pensamiento estuvo saturada de poesía y de un misticismo especial, que generó en Teilhard un extraño y nuevo entusiasmo romántico, junto con cierto tipo de desatención por el individuo.

Partiendo de su correspondencia, está claro que Teilhard no estaba radicalmente impresionado por el derramamiento de sangre, consideraba la violencia como una concomitante necesaria de la Evolución, y parecía haberse complacido con la guerra, o con lo que vio de ella (4). La muerte, sangrienta o no, era lo que él llamaba «una mutación». A pesar de este rasgo, Teilhard fue descrito pomposamente por el teólogo norteamericano David Tracy como «un poeta de la ciencia, un tipo cultural raro». Pero el propio Teilhard manifestó que «iría mejor conmigo ser una sombra de Wagner que una sombra de Darwin». El *Crepúsculo de los dioses* germánicos le parecía más sabroso para su gusto que la sosa «evolución de las especies».

Se hizo clara la consecuencia de esta preferencia de Teilhard en materia de mitos. Seguir y aceptar el razonamiento de Teilhard representaba la expectación de algún desarrollo grandioso, casi apocalíptico, constituido como parte de la forma en que las cosas de la naturaleza logran su finalidad propia, en una inminente nueva era, que estaba ya a la vuelta de la esquina. La aceptación de este romanticismo inventado, pues no cabe duda de que Teilhard tenía una pluma lírica, significaba un rechazo de la fundamental creencia cristiana de que una culpa originaria contra Dios por parte de los fundadores de la raza humana era la causa de aquella gran masa de sufrimiento, con todo el derramamiento de sangre, todo el salvajismo, toda la animalidad furiosa, la ley de exterminio mutuo de la selva, la guerra automática entre el animal y el hombre (y entre el hombre y el hombre, también), junto con todos los elementos destructivos del cosmos (terremotos, inundaciones, huracanes, enfermedades, venenos y la muerte misma, precedida por las miserias de la vejez. El pecado original de Adán y Eva carecía de lugar en el apocalipsis poético y romántico de Teilhard.

Desde este punto de la «naturaleza de la Naturaleza», Teilhard era completamente pagano. Cuando vio los famosos ciclotrones de la Universidad de California, en el *campus* de Berkeley, se llenó «no de terror, sino de paz y alegría» al contemplar aquellas grandiosas «matrices del cambio». Al parecer, no era el fantasma del Juicio Final lo que vio allí, sino la posibilidad de que dicho día postrero fuese la génesis del punto Omega.

Mientras esperaba el cataclismo romántico, todo cuanto llevase la

señal del cambio, por pequeño que fuese, fascinaba y encantaba a Teilhard. En una ocasión, por ejemplo, una cierta Miss Lattimer, de East London, en Inglaterra, pescó por casualidad un pez único, el *crosopterigio* (ahora dotado del sobrenombre *lattimeria*), que fascinó a todos los paleontólogos. «Me lo enseñó personalmente la propia Miss Lattimer —escribió complacido Teilhard—. ¡Un espectáculo extraordinario! ¡Era un enorme ganoide, de más de dos metros de longitud, con aletas lobuladas!» Teilhard podía enardecerse con la misma elocuencia sobre cualquier cosa, desde el movimiento de las partículas subatómicas hasta la arquitectura de los cristales de hielo, después de una ventisca en la China oriental. En alguno de sus contextos, había una nota extraña, helada, no del todo humana. «Teilhard —escribió uno de sus primeros compañeros— tiene la sangre muy fría.»

No se discute que en los escritos de Teilhard hay un optimismo contagioso, casi agraciado. Siempre y en todas partes, habló y se comportó como el visionario que tiene una seguridad de roca firme acerca del futuro. Pero, a pesar de ello, no hay un renglón de sus escritos que se permita semejante entusiasmo acerca del sacrificio de la misa, de la reparación ante el Sagrado Corazón de Jesús, de la defensa de los derechos del Papado, de la liberación de las culpas de los pecadores, de la enseñanza del catecismo a los niños o del consuelo de los oprimidos. Todo lo suyo estaba envuelto en su versión de la «doctrina seductora», en la gloria impersonal que le llegaría a cada hombre con la venida del «Ultrahumano».

Esta creencia suya se convirtió en tan impersonal y estuvo tan típicamente seguro de sí mismo que, con el tiempo, se le desarrolló cierta amargura y reproche respecto a cualquiera que se atuviera a lo que él miraba como los dogmas y devociones antiguos y marchitos del catolicismo tradicional. En una carta de 1952 explicó que fue a escuchar al arzobispo Fulton Sheen predicar en la catedral de San Patricio de Nueva York. «Uno de los recursos de Sheen —comentó con sequedad— es su capacidad de vivir y de ver una religión sin misterios, excepto los de la teología.» Teilhard, que amaba los misterios de la Naturaleza, concluyó sardónicamente: «Para él todo está revelado.»

En otra ocasión, visitando un nuevo convento para monjas benedictinas de clausura en Connecticut, observó que la reja tradicional había sido instalada para separar a las monjas enclaustradas del mundo exterior. «¡Ay, ay, qué pena!», murmuró, y creyó oportuno dejar constancia en una carta de lo idiota que le parecía la idea de la vida de clausura en esta etapa de la Evolución.

Unas Navidades, el espíritu de la festividad en Nueva York, despertó su disgusto. Sin embargo, el problema para Teilhard no era el de la comercialidad.

«Hago todo lo que puedo para situarme dentro del espíritu de la Navidad»; pero todo ello, «me cohíbe», «el estado de excitación», la

«conmovedora buena voluntad mutua», el bullicio de Nueva York, «tan sofisticado» y tan «infantil».

No había nada de amabilidad, de compasión, de *fair play*, de percepción sensible en Teilhard.

A la luz de todo esto, ¿de qué modo puede valorarse a Teilhard de Chardin como católico y como jesuita? La influencia de este hombre en el pensamiento jesuítico y en los teólogos católicos, así como en los procesos intelectuales de los cristianos en general, ha sido y sigue siendo colosal. Afortunadamente, contamos con el propio testimonio de Teilhard acerca de esos importantes epígrafes, el impacto que él esperaba ejercer sobre su Iglesia y sobre la Compañía de Jesús (5).

En lo referente a la Iglesia católica, su Papado, su jerarquía, sus formulaciones doctrinales, su piedad, su lugar en el cosmos humano, Teilhard estaba sumaria y completamente desilusionado. En el presente momento de la historia universal, decía, «ninguna religión nos ofrece explícita y oficialmente el Dios que necesitamos». El problema de la Iglesia es «que continúa viviendo en un universo en el cual no vivimos nosotros». Porque ella, «la Guardiana de la Llama del moderno monoteísmo, rehúsa dar al mundo el Dios que éste espera». La Iglesia «acusa al mundo de volverse tibio, cuando son en realidad ellos, los dirigentes, los que dejan que el Dios del Evangelio... se enfríe en sus manos». Los miembros de su clero célibe aparecían ante todos como «falsos hermanos» de la humanidad, «medio hermanos» que le reprochaban sus pecados. La Iglesia no daba ninguna vida verdadera a sus adeptos.

Como consecuencia, cuando Mao Tsé-tung y sus comunistas dominaron China en 1949, y con ella una Iglesia católica de tres millones de almas, Teilhard pudo pronunciar una sentencia del frío estilo de «Ya te lo decía yo»: «No es a causa de su catolicismo por lo que los fieles chinos están mejor dotados para encararse con el marxismo de Mao Tsé-tung.» Ciertamente, en el análisis último, «la Iglesia no recobrará su marcha conquistadora», hasta que se decida a «reexaminar la relación entre Cristo y un universo que se ha hecho fantásticamente inmenso y orgánico».

El cambio que Heilhard reclamaba a la Iglesia era total. La idea tradicional de lo sobrenatural («una idea monstruosa», según él) tenía que ser sustituida por su propia teoría científica de que la humanidad en conjunto estaba llegando a un punto de autoconciencia total. La cuestión central para la religión era entonces la relación de Cristo con el cosmos material, acerca de lo cual guardaba silencio la Iglesia. Dios debe ser mirado como alguien que, por naturaleza y para permanecer él mismo, debe convertirse en Dios de la Evolución. Dios no era libre de crear o no crear el cosmos. Para ser Dios tenía que hacerlo. Porque Teilhard no creía en el «Dios ha muerto» de Nietzsche y tampoco en el Dios inmutable de la Iglesia, sino en un «Dios que cambia».

Al igual que el concepto de Dios, así todas las cosas de la Iglesia de-

bían ser pensadas de nuevo, según Teilhard. La Iglesia debe aliarse con la ciencia, porque «ello despejaría los obstáculos que impiden a la Iglesia conocer su propia verdad». A menos que la Iglesia invitase a la humanidad a desarrollar sus facultades humanas por medio de la ciencia, «no recobrará el interés de la humanidad». Por consiguiente, ésta necesitaba emprender «una completa reconsideración de los viejos valores e instituciones, de modo que el espíritu pudiera liberarse»; y era necesario que abandonara el «juridicismo, moralismo y todas las cosas artificiales, con objeto de vivir en la misma función de la llamada al amor de Dios, quien, de este modo, eleva nuestras energías».

La teología de la Iglesia tenía que ser completamente renovada; todas las cosas, desde el significado del signo de la Cruz (sin sufrimiento y muerte transformados en vida y gloria eterna, sino por el triunfo de la evolución) hasta el sacerdocio (función de ser verdaderamente humano). En verdad, «los sabios son sacerdotes» y la investigación «científica» es plegaria (quizá la forma más elevada de plegaria). Todos los hombres son sacerdotes, vino a decir. El sacerdocio no es esencialmente la celebración de la misa y el perdón de los pecados; consiste en ser todavía más humano.

Teilhard se burlaba de la idea católica de la continencia sexual, haciendo broma de «las colonias de vírgenes» y «las corrientes de la continencia en el matrimonio». El mandato de Dios a Adán y Eva de «creced y multiplicaos» ya no se aplicaba. Deberíamos usar la eugenesia para tener como objetivo lo óptimo en el nacimiento y no lo máximo en la reproducción. Porque «mañana habrá instrumentos de esta clase (medios mecánicos inventados por la ciencia) que se emplearán para controlar la vida o la nueva biología». Mientras tanto, declaró Teilhard, tenemos «el derecho absoluto de probar todas las cosas hasta el fin, incluso en materia de biología humana» (sexualidad, eutanasia, concepción in vitro, homosexualidad).

Parece extraordinario que los jesuitas, que se estaban haciendo tan devotos de la idea de luchar contra la opresión sociopolítica, no estuvieran horrorizados por los espectros que levantaba una idea semejante, particularmente después de la experimentación humana de Hitler con el mismo propósito. Pero el celo y la euforia de la época llevaban la moda en favor de Teilhard; al cual, entretanto, no había nada que le apartara de su carrera. Tenía una contestación para todo en su Iglesia. No halló objeción en 1950, por ejemplo, cuando el Papa Pío XII definió el dogma de la asunción corporal de la Virgen María al cielo. La definición de la Asunción como dogma era inoportuna para Teilhard, y para muchos, y no podía sino repeler a las mentes del mundo científico; así como todas las celebraciones «marianas» de la Iglesia romana, según él las llamaba... «paseando una estatua de (Nuestra Señora de) Fátima a través de los Continentes», los congresos «marianos», «reuniones emocionales», y otras prácticas romanas semejantes. Éstas eran sus expre-

siones de disgusto a las manifestaciones de la devoción católica de María.

Pero la definición de este dogma no fue un problema importante para Teilhard. El, simplemente, redefinió el dogma para que conviniera a su propia mentalidad. La definición del Papa, él corregía a Su Santidad, no tiene nada que ver con que la Virgen sea la madre de Cristo. Puesto que nosotros consideramos dicha afirmación meramente «una necesidad biopsicológica» para compensar la excesiva «masculinidad de Jehová» en el Antiguo Testamento, era un dogma que podía ser adoptado.

En fin de cuentas, parece lícito y sensato, a la vista de las pruebas, decir que apareció en Teilhard una cierta insensibilidad respecto a las devociones tradicionales y de la devoción personal a Jesús, que sólo fue posible por un colapso de la auténtica fe. Anotemos otro incidente que resulta sorprendente por la falta de escrúpulos que revela. Cierto jesuita, el padre Doncoeur, miembro de la «hermandad» inmarcesible, reunió a otros jesuitas y a diversos seglares en una vivienda privada para celebrar la Pascua en 1951. En vez de la hostia prescrita, hecha de pan sin levadura, Doncoeur y sus compañeros «consagraron» una torta de masa de pan, una *galette*. Luego, cada uno de ellos desmenuzó un pedazo encima de una copa de vino. Esta fue su misa de renovación de la Pascua. En términos de la teología tradicional católica, esta «misa» debería ser considerada no sólo meramente herética, sino condenada como un acto de idolatría pagana y un sacrilegio. Cuando Teilhard oyó hablar de ella, no mostró ningún signo de horror ni disgusto. El sacrilegio había perdido toda significación para él. Su reacción fue una carcajada de diversión. Su mente estaba ocupada en cosas más serias.

Lo que entonces importaba de veras, dijo Teilhard, era que «una nueva humanidad está naciendo por la fuerza natural de los acontecimientos, la cual nos impulsa hacia delante y en busca de un nuevo Dios». El «verdadero problema» era entonces «encontrar un combustible, un fulminante y finalmente un Dios» para la Evolución. Teilhard definió literalmente el «combustible» cuya existencia se echaba en falta. «Un humanismo puesto al día», declaró, «un nuevo humanismo es por consiguiente una necesidad», que «excitará a los corazones y las mentes e inspirará a la humanidad». Para esta «aventura humana» tendremos el «Divino Motor» de la Evolución «que sostiene la sed de vivir». De este modo, al final «una Ciencia del Hombre, menos ridícula que la actual que nos abruma en este momento (la doctrina de la Iglesia) acabará por aparecer».

Con un motor divino en su sitio y el combustible del neohumanismo para mantenerlo en funcionamiento, Teilhard no tuvo dificultad en definir la tarea de la Iglesia. Era la siguiente: enseñar una nueva fe, «fe en la promesa de la tecnología, fe en el destino final autosuperador de la humanidad», cuando «el grupo biológico humano se alce hacia su meta definitiva».

No había que seguir prestando crédito alguno a lo sobrenatural, sino sólo en lo que Teilhard llamó «lo ultrahumano»; en la «ultrahominización»; en que el hombre se hiciera más que hombre por medio de sus propios impulsos innatos. La regla era: «donde el hombre se muestra más como es, allí ha de estar Dios». La maduración del mundo humano sería en gran parte «el fruto de los propios esfuerzos del hombre». Porque «llegará el día en que el Hombre conocerá que para él la ciencia no es una ocupación accesoria, sino la forma esencial de la acción».

Es inevitable sentirse impresionado por la plegaria de Teilhard a su nuevo dios, la humanidad, a la cual se dirigía como «Jerusalén».

> «Jerusalén, alza tu cabeza. Mira a la multitud inmensa de los que construyen y de los que buscan. Por todo el mundo, los hombres se esfuerzan, en laboratorios, en estudios, en desiertos, en fábricas, en el vasto crisol social. La fermentación que está ocurriendo por tu mediación en el arte, la ciencia y el pensamiento, se desarrolla en beneficio tuyo. Abre, entonces, tus brazos y tu corazón, como Cristo tu Señor, y da tu bienvenida a las aguas, el diluvio; y la savia de la humanidad» (6).

Cuando se examina la piedad personal de Teilhard y su práctica de la creencia religiosa, se acaba por concluir forzosamente que, incluso en sus tempranos años de educación en la Compañía de Jesús, había perdido su fe católica. Continuó como jesuita y como miembro de la Iglesia en parte por inercia; pero en parte también por razones estratégicas, las mismas que George Tyrrell tenía para aferrarse furiosamente a las faldas de Roma.

Durante parte de su vida, Teilhard tuvo un amigo jesuita muy íntimo, el padre Auguste Valensin, el cual era un asesor espiritual, un filósofo, un hombre muy cultivado y más instruido que la mayoría de sus contemporáneos. Durante un período inicial de la vida de Teilhard, los dos amigos se solazaron en frecuentes conversaciones. Hacia 1951, empero, Teilhard descubrió que Valensin pensaba que la «aventura evolucionista» carecía por completo de atractivo. Teilhard, por su parte, describió a Valensin como un hombre de «fe casi infantil»; y, como Valensin no quería aceptar su «aventura evolucionista», resultaba ser un hombre dado «al escepticismo intelectual completo».

Las siguientes observaciones de Teilhard son estremecedoras por lo que revelan acerca de su propia pérdida de la fe. «Si yo fuera él (Valensin), habría dejado de creer hace largo tiempo... Un Dios que no sea la Energía de la Cosmogénesis (esto es lo fundamental que yo creo) y un catolicismo que rehúsa aceptar su lugar como tipo de la naturaleza dentro del cual puede efectuarse la más alta clase de descubrimiento de Dios, carecen de sentido para mí.» De modo totalmente obvio, Teilhard había dejado de creer como católico. «Yo no puedo concebir

ya una religión que no aumente e intensifique nuestra visión de la creación... No he sido capaz de encontrar una forma de expresión del Dios al que adoro interiormente, un Dios en el cual se juntan el Cristo de la Evolución, lo personal y lo universal.»

Teilhard extrajo su inspiración y sus intuiciones, así como su impulso, no de una llamada ignaciana o sacerdotal, sino de que

> «He mirado tanto tiempo a la Naturaleza, y he amado tanto su rostro, que puedo leer su corazón. Es mi entrañable y profunda convicción, una convicción tan dulce como tenaz, la más humilde pero la más profunda de las certezas... La vida no se sale en absoluto de ningún camino. Tampoco se equivoca acerca de su Fin... Nos indica por qué ruta vendrán todos aquellos que no son ni embusteros ni falsos dioses; nos muestra hacia qué punto del horizonte debemos dirigirnos, si hemos de ver nacer la Luz y llenar el cielo» (7).

En 1928, escribiendo a un amigo, Teilhard ya tocaba la nota lírica que acabó reservando a la «naturaleza». He intentado, dijo, «promover un cierto gusto, una cierta percepción de la belleza, el pathos y la unidad del ser». Si Swami Vivekananda hubiera vivido para leer estas palabras, le habrían arrancado lágrimas de alegría (8).

Acerca de su jesuitismo y de su vocación de jesuita, Teilhard se mostraba menos romántico; era, en realidad, un firme realista. «Encuentro —dijo— que no puedo dejar de percibir (y cada vez más profundamente) las dimensiones del abismo que separa mi visión religiosa del mundo y la que tienen los *Ejercicios de Ignacio* (vistos dentro del molde en el cual eclesiásticos distinguidos siguen pensando que podemos encajar nosotros).»

De todos modos, observó con previsión visionaria, ha de ser posible tomar esos *Ejercicios espirituales* de san Ignacio y «trasponerlos a términos de un universo en Génesis, donde debemos dejar espacio para lo ultrahumano... Los hombres de hoy, a quienes las circunstancias han sacado del marco de imaginación construido por la Teología, están todos buscando un nuevo Dios, que sea "Personal" y "Ultrahumanizador" al mismo tiempo». Este último término subraya la oposición a lo «Sobrenatural» de los teólogos, a lo cual Teilhard llamaba ficticio. «Estoy irrevocablemente decidido a dedicar los últimos años de mi vida a la comprensión del Dios Ultracristiano.»

Teilhard había comenzado en serio su carrera de publicaciones con la edición de *El medio divino* en 1927. Desde el comienzo, hubo agudas críticas por parte del entonces Padre General Wlodzimierz Ledóchowski. Teilhard había publicado ya dos obras antes de que se le dijera que,

tal como estaban las cosas, la Orden no deseaba que salieran a la luz más libros ni artículos suyos. Cuando volvió a París desde China al término de la Segunda Guerra Mundial, se encontró desprovisto de toda tribuna para difundir sus opiniones. El nuevo Padre General, Jean-Baptiste Janssens, no levantó la veda que el padre Ledówchoski había impuesto.

Teilhard se ahogaba bajo esas restricciones. Sus superiores franceses estaban también inquietos y no compartían los recelos de las altas jerarquías romanas. Todas las personas interesadas sabían que los ensayos inéditos de Teilhard, los «clandestinos», como él les llamaba, circulaban de mano en mano. Se decidió al final por iniciar una correspondencia con el padre Janssens acerca de la discutida ortodoxia de sus opiniones y el problema de cómo ejercitar sus talentos en aquellas circunstancias.

El padre Janssens tuvo que enfrentarse con el Papa Pío XII. Los temas favoritos de Teilhard, la evolución y la antropología, eran precisamente los que excitaban la vigilancia de aquel Papa, el cual estaba preparando una Encíclica a la Iglesia universal acerca de esos mismos asuntos. Janssens señaló a Teilhard que no había modo de que el Vaticano de Pío XII le diese vía libre para publicar y enseñar. No podría difundir sus ideas. Eran sospechosas.

Según concluyeron ambos, Europa no era el lugar ideal para Teilhard. Los Estados Unidos, a la postre, se convirtieron en la única salida posible; allí podría integrarse en equipos de investigación y continuar sus tareas. Sin embargo, no podría publicar, dar conferencias públicas ni enseñar a los jóvenes jesuitas.

Janssens pedía quejosamente en una carta: ¿No podría Su Reverencia cambiar algunas de sus más controvertidas opiniones, por lo menos en las palabras? Aferrarse a éstas y hacerlo explícitamente, podría conducir a una tragedia peor... Los dos estaban pensando en una posible expulsión forzosa de Teilhard de la Compañía. Y rehuían esta alternativa. Jannsens, porque temía que cundiese la revuelta en las filas jesuíticas, y Teilhard porque entendía que la Compañía y la Iglesia le necesitaban.

Escribiendo al Padre General Janssens en defensa propia, el 12 de octubre de 1951, Teilhard le presentó a aquel pobre y acosado superior una opción difícil:

Creo que tiene usted que resignarse a aceptarme como soy, comprendida mi cualidad (o debilidad) congénita por efecto de la cual, desde mi primera infancia, mi vida espiritual ha estado siempre dominada por completo por una especie de «sentimiento» profundo respecto a la realidad orgánica del mundo... un sentido preciso y avasallador de la convergencia general del universo sobre sí mismo. Ésta es la situación básica psicológica de la cual se deriva todo cuanto yo hago y soy. Es un

rasgo que no puedo cambiar, como no puedo cambiar mi edad ni el color de mis ojos...

Considero necesario insistir en mi compromiso, cada vez más enérgico con... el valor único del Hombre en el camino del ascenso de la Vida; la posición axial del catolicismo en el haz convergente de las actividades humanas; y, por lo menos, la esencial función consumativa asumida por Cristo triunfante en el centro y cima de la creación...

Reconozco que Roma puede tener sus razones para creer que, en su presente forma, mi visión del cristianismo es prematura o incompleta... A pesar de ciertas apariencias, estoy decidido a seguir siendo «un hijo de la obediencia»... No puedo dejar de explorar esta senda privadamente. Con todo... ya no estoy ocupado en la propagación de mis ideas, sino sólo en profundizarlas dentro de sí mismo...

La carta de Teilhard era sincera a medias, y estaba concebida sólo para proporcionar a su superior un documento para archivo que testificase que él se había sometido a la «santa obediencia». Escribiendo a un amigo, era mucho más franco y abierto: «Para decirte la verdad, me doy perfecta cuenta de que no soy tan inocente como eso. Pero, ¿cómo puedo detenerme en lo que estoy haciendo sin faltar a mis deberes ante Dios y el hombre...? Me doy perfecta cuenta de que todos los herejes han dicho esto...»

En cuanto a su promesa a Janssens de que él ya no se ocuparía más de la propagación de sus ideas, también esto parece que fue más fábula que realidad, porque en otra ocasión escribió acerca de su nombramiento para el prestigioso «Institut de France», que «sería una plataforma desde la cual yo podría lanzar mis proyectiles... y que me proteja contra ciertos ataques».

Janssens también se daba cuenta de que todos los herejes invocaban la obediencia a sus deberes ante Dios y el hombre, sin duda. Pero Teilhard era un personaje de mayor talla que ellos. Muchos jesuitas destacados, entre los que se contaban algunos superiores, simpatizaban con sus opiniones. La carta de Janssens en contestación al llamamiento de Teilhard fue de «reconciliación». A partir de entonces, Teilhard quedó en paz respecto de los esfuerzos disciplinarios de las altas jerarquías de la Orden. No se le pidió siquiera que viviese en una residencia jesuítica.

Conscientemente, y a pesar de la sorprendente libertad con que hablaba y publicaba, Teilhard se veía a sí mismo como perteneciente a la «hermandad» para la cual «pensar libremente dentro de la Iglesia de estos días representa pasar a la clandestinidad. Si se medita, es lo que he estado haciendo durante treinta años...» Se sumó a la versión jesuítica de los *samizdat* soviéticos, o sistema clandestino de publicación; hablaba libremente acerca de «mis clandestinos» (sus escritos que, bajo cuerda, circulaban de mano en mano); y se puso exultante cuando fue ata-

cado en una monografía de 1950; «pero ninguno de mis clandestinos están citados allí». Las autoridades habían sido burladas.

A pesar de la imagen de sí mismo, un tanto romántica, que se forjaba como si fuera un exiliado por causa de la verdad, un fugitivo en las catacumbas intelectuales, no vacilaba, cuando surgía la ocasión, en hacer proselitismo incluso entre sus compañeros jesuitas. «Nosotros sacerdotes, nosotros jesuitas», proclamó nada menos que en una reunión internacional de jesuitas en Versalles celebrada en 1947, «debemos creer en la investigación porque, desarrollada con fe, es el terreno ideal para el crecimiento de la mística humanocristiana que puede crear la unanimidad (entre los hombres)». La investigación, dijo, y esto en boca de Teilhard significaba la investigación científica, estaba destinada a convertirse en «el acto esencialmente humano y la forma más directa de cristificación y adoración».

Desde luego, semejante declaración, así como los principios básicos del pensamiento de Teilhard, era irreconciliable con el jesuitismo tradicional y con el catolicismo que los jesuitas habían jurado defender. «Pero ellos (los libertadores) han llegado ya y están aquí —observó una vez, implicando con esto que su llegada era también su defensa y su justificación—. Ellos liberarán a la Iglesia de lo que la frena... Lograrán la victoria desde más allá de la tumba.»

En esta declaración, por lo menos, Teilhard era profeta. En verdad, él mismo alcanzaría la victoria desde más allá de la tumba. Teilhard murió de modo completamente inesperado el domingo de Pascua, 10 de abril de 1955, en casa de unos amigos, en Purchase, Nueva York. Sus exequias se celebraron en la iglesia jesuita de San Ignacio, en la Park Avenue. Su cuerpo fue vestido para el entierro con trajes sacerdotales. Cuando su ataúd era descendido al suelo de un cementerio de Poughkeepsie, Nueva York, la tierra estaba todavía helada por el duro y largo invierno.

La muerte era uno de los únicos dos problemas con los que Teilhard no había podido enfrentarse, ni siquiera para propia satisfacción, en su teología atrevida del cambio y la evolución. En realidad, solamente en presencia de la muerte aquel optimismo y seguridad confiados, que eran la marca personal de este hombre, parecen desvanecerse. Tras el fallecimiento de un amigo, escribió: «Ahora, ¿qué es lo que él ve? me pregunto. ¿Y cuándo llegará mi turno?» Con motivo de la defunción de otro amigo, se planteó: «¿Y qué es lo que yo veré?» El hecho de que pusiera la palabra «ver» entre comillas no mostraba ninguna convicción de que iba a contemplar a Jesús, al Padre y a los santos. Era el sentimiento de un agnóstico profundamente comprometido, para cuya falta de fe las palabras ordinarias no son suficientes.

El acto de morir y la muerte para él, había dicho, eran solamente los medios de convertirse en una unidad con el universo.

> El mundo en que vivo se transforma en divino. Sin embargo, esas llamas no me consumen, ni tampoco estas aguas me disuelven para... Lo pancristiano, según estoy encontrando, coloca la unión en los términos de ardua diferenciación. Yo me convertiré en el otro siendo absolutamente mi propio yo. No podrán alcanzar el espíritu más que liberando completa y exhaustivamente todos los poderes de la materia... Reconozco que, siguiendo el ejemplo del Dios encarnado revelado a mí por mi fe católica, puedo ser salvado únicamente convirtiéndome en uno con el universo.

Dentro de la perspectiva tradicional de las opiniones claras del catolicismo sobre lo que sucede a todo ser humano después de la muerte, uno se pregunta qué clase de shock experimentó Teilhard cuando aquel día de Pascua, al fin «vio» al Dios del mañana eterno, el Dios-hombre que muriendo no se había convertido en «parte del universo», sino que siguió siendo su Señor soberano.

Cinco años después de la muerte de Teilhard, en 1960, las autoridades romanas, dirigidas por el Papa Juan XXIII, publicaron un documento advirtiendo a los jesuitas y a los católicos en general que las ideas de Teilhard eran extremadamente peligrosas para la fe católica, lo cual equivalía a una condena. Por aquella época, sin embargo, su nombre y sus teorías estaban aureolados por una moda que no podía ser quebrada por simples documentos eclesiásticos. El pensamiento de Teilhard había pasado a formar parte del pensamiento del liderazgo intelectual de la Compañía de Jesús.

Su única dificultad con el teilhardismo radicaba en el segundo problema que Teilhard no pudo desarrollar adecuadamente. No presentó ningún objetivo tangible aquí y ahora para su poesía y sus propuestas «científicas». A pesar de la defensa que hizo de los sacerdotes-obreros, más de dos décadas antes; él no había indicado realmente ningún espacio en el cual su romanticismo de la evolución pudiera ser comprobado.

Esta falta fue llenada rápidamente por una nueva iniciativa jesuítica que se inició hacia la época de la muerte de Teilhard. Del mismo modo que él había llenado la laguna de los apuntalamientos científicos para la nueva teología de George Tyrrell, S. J., así la teología de la Liberación, defendida ampliamente por los jesuitas latinoamericanos, proporcionó un objetivo tangible para las nuevas teorías de Pierre Teilhard de Chardin, S. J.: la liquidación del imperialismo económico capitalista y transnacional (lo que equivale a decir norteamericano). Y esos mismos jesuitas proporcionaron igualmente un espacio real en el cual experimentar con la instalación y propagación de la «nueva Humanidad»: todos los países de Latinoamérica y el Tercer Mundo.

XV. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Mirando a la Compañía de Jesús desde fuera, en la época de la muerte de Teilhard de Chardin, en 1955, cualquiera se habría sorprendido, con toda seguridad, por los signos de su floreciente vigor, desde su número de miembros, todavía creciente, hasta su influencia cada vez más extendida en el amplio mundo.

Dentro, sin embargo, el hecho crudo fue que el «sentido de misión» jesuítico, esa mezcla ignaciana notable e incluso explosiva del contemplativo en acción que había hecho de la Compañía la Fuerza de Rápido Despliegue de la Iglesia, ya no pudo satisfacerse en los moldes tradicionales.

El tomismo, el sistema oficial de teología y filosofía de la Iglesia católica romana, era para las mentalidades de muchos, jesuitas y no jesuitas, un sistema infructuoso, muerto, y tan seco como el cráter lunar de Copérnico. Tyrrell y Teilhard habían sido castigados en parte por decir que la Iglesia debería desechar todo aquel viejo bagaje de filosofía escolástica medieval. Pero mucho antes de que llegaran al escenario, de hecho desde la reforma del siglo XVII, los enemigos de la Iglesia habían convertido el uso terco del tomismo en un insultante reproche contra ella.

Hacia los años cincuenta, las insatisfacciones y las esperanzas de la «Hermandad clandestina», antaño discreta y disimulada, se habían extendido lejos y ampliamente. Dada la larga tradición de íntimo contacto y correspondencia entre los jesuitas, y el hecho de que Tyrrell y Teilhard, dos de las figuras modernas más recientes e importantes, fueran jesuitas, no había modo de que la Compañía pudiera haber escapado a una convicción impaciente de que las cosas tenían que cambiar.

Con un esquema mental semejante, la única dificultad real para los

jesuitas con la poesía teórica y las profecías fantasiosas de genios como Teilhard, era que éstas dejaban todavía las cosas en el aire tentadoramente. Las teorías y especulaciones eran buenas y correctas; formaban una nube fascinante de colores brillantes que envolvían sus cabezas, sosteniendo sus corazones. Pero no arrojaban ninguna luz en cuanto a cómo las ideas bonitas podían ser empleadas de manera concreta. Simplemente, no eran prácticas.

Por otro lado, la atracción de estas especulaciones y teorías consistía en que las habían ganado una cierta posición establecida en los bordes de la respetabilidad más lejanos sin que estuvieran deslucidos. No era que el humanismo o el modernismo de cualquier franja fuera aceptado por la Iglesia, que no lo era. Se trataba más bien de una cuestión de su propia tenacidad. Por entonces el humanismo, de una forma o de otra, tenía una tradición larga y bien establecida que se remontaba más allá de Tyrrell hasta el siglo XVIII, al catolicismo liberal de Francia, asociado con nombres que todos los jesuitas conocían como Robert de Lamennais, Marc Sagnier, Emmanuel Mounier. La enorme importancia de Tyrrell fue precisamente que él rehusó permanecer en secreto; insistió en salir a la superficie. Le costara lo que le costara, y ese sacrificio tenía una cierta atracción romántica propia de la tradición jesuítica. Fue el primer humanista de la Iglesia católica romana que se mostró públicamente y rehusó ser silenciado.

El atractivo de Teilhard de Chardin era otra cosa y su importancia fue de diferente carácter. Para muchos jesuitas, llegó a ser considerado, en cierto sentido, como el nuevo Ignacio, el hombre que ellos habían estado esperando durante este tiempo de tránsito, tan parecido al que le correspondió a Loyola. Porque, como Ignacio, Teilhard encontró un camino nuevo para hablar al mundo. Como Ignacio, él dio una mentalidad totalmente nueva a los jesuitas y a los líderes intelectuales de su tiempo.

Teilhard había completado su más importante trabajo de siembra en los años veinte. A lo largo de treinta años, durante su propia vida, los jesuitas en los seminarios de todo el mundo estaban usando su vocabulario, arcano como era, y sus teorías, oscuras y difíciles como eran, para explicarlo todo.

Más todavía. Teilhard, a diferencia de Tyrrell, había podido permanecer en la Compañía de Jesús y no se le habían negado los sacramentos de la Iglesia. Los intentos del Padre General jesuita Janssens para hacerle doblegar no constituían secreto alguno; y que hubieran fracasado coronaba la obra de Teilhard con una victoria tácita, que el humanismo nunca había conseguido antes en su lucha larga y en su mayor parte secreta con la Iglesia jerárquica de Roma.

Detrás de la obra asombrosa de la década de los veinte, y en la casi respetable tradición del catolicismo liberal francés, llegó otro francés en los años treinta, el filósofo Jacques Maritain, quien escribió uno

de los libros más influyentes en los anales prolongados del humanismo, y que tituló *Humanismo integral*. Codificó en él la llamada de la «hermandad» a la Iglesia católica romana para identificarse con las aspiraciones revolucionarias de las masas combatientes de la humanidad.

Para Maritain, el grito de la revolución francesa, *¡Libertad! ¡Igualdad! ¡Fraternidad!*, fue «la irrupción del pensamiento cristiano en el orden político». La izquierda política representaba, según él, todo lo que era más importante históricamente. Maritain adoptó una especie de teología de la Historia, como podría llamársele, construida sobre la filosofía marxista: la fe religiosa tenía que encontrarse exclusivamente en las masas.

Aunque, muchos años después, Maritain se retractó del desafío del *Humanismo integral*, en su tiempo fue asumido con gran rapidez e imitado abiertamente incluso dentro de la jerarquía de la Iglesia. Nada menos que una figura como el arzobispo Giovanni Battista Montini, el futuro Papa Pablo VI, que tenía que llegar a tanta pesadumbre en sus enfrentamientos con los jesuitas, escribió graciosamente el prefacio para la edición italiana del *Humanismo integral*. Montini siguió siendo un admirador ardiente de Maritain durante toda su vida, hecho que un día tendría consecuencias mucho más allá de la Compañía de Jesús.

Apoyándose en los hombros de los grandes innovadores humanistas, hubo figuras menores que tuvieron su propio efecto. Por ejemplo, el dominico padre Chenu, algo más joven que Teilhard y alumno suyo, que más tarde enseñó a sus propios alumnos que el progreso aparentemente irresistible del socialismo estaba desarrollando «una comunidad que se convierte en la misma sustancia del crecimiento de la comunidad de la gracia de Dios en Cristo».

Otro dominico, el padre Congar, contemporáneo de Teilhard, hizo bueno a su hermano Chenu. Para Congar, el cristianismo no podía cristianizar a la humanidad, la colectividad de los pueblos del mundo, sin convertirse en el aliado político del pueblo. Para él, cada paso del progreso temporal en el mundo seglar, cada persona que se había liberado del dominio del ala derecha o de los capitalistas, representaba un paso en el desarrollo del Reino de Dios. La Iglesia tenía que convertirse en el sacramento universal de la nueva salvación cósmica, que era anunciada en el mundo del hombre, no por la gracia sobrenatural, sino por las luchas materiales del ser humano para mejorar su posición económica y social.

No existe la menor duda de que la corriente escondida del modernismo, fluyendo subterráneamente desde el siglo XVIII y ampliándose sin cesar durante el siglo XIX, hasta que George Tyrrell forzara un desagüe a modo de géiser. Hubo de seguir un largo camino para impregnar los espíritus y preparar para el cambio a las mentes expectantes. El cambio humano. El cambio rápido. El cambio profundo. Pero el modernismo de los humanistas integrales creó un hambre creciente que segui-

ría sin encontrar el modo de satisfacer. Cuando el pontificado autoritario de Pío XII (1939-1958) llegaba a su fin, y después de veintinueve años bajo la mano de hierro del Padre General Wlodzimierz Ledóchowski (1915-1944), así como de la regla también autoritaria del pontífice anterior, Pío XI (1922-1944), la intranquilidad de la Compañía se hizo casi palpable. El problema en el que Teilhard fracasó, la carencia de un objetivo práctico y de un terreno en el que perseguirlo, era como un ansia terrible que nadie sabía cómo aliviar.

Hubo experimentos esperanzadores en series de intentos de una nueva misión, incluso bajo Pío XII. El proyecto del sacerdote obrero de después de la Segunda Guerra Mundial fue uno. Hubo simposios ocasionales y diálogos con los marxistas. Pero ninguno de ellos satisfizo la necesidad.

Porque la necesidad existía: la de no ser ya diferente y no estar separado del gran mundo exterior; no constituir ya una élite aparte. La necesidad existe: integrarse con la humanidad, ser una parte activa y efectiva de la lucha del hombre para ser él mismo. Y la necesidad era la de una catálisis que la hiciera posible.

De repente, al parecer, sin ir acompañada por ningún acontecimiento espectacular o deslumbrador, con la suavidad con que cae un copo de nieve, Latinoamérica apareció en el horizonte. Había estado allí siempre, naturalmente. Pero hasta principio de los años sesenta no fue percibida en toda su desnudez penosa, su resentimiento lacrimoso, su triste protesta, sus argumentos que movían el corazón. Alguien tenía que preocuparse por ella; alguien debía aliviar la miseria endémica de más de trescientos millones de hombres, mujeres y niños.

De repente, Latinoamérica fue una luz que se esparció como un meteoro, llenando al fin las mentes y los corazones con aquel fluido mágico llamado «misión». Por encima de todo, reveló tener a mano la única cosa que faltaba en todas las teorías y conjeturas modernistas del humanismo secular: una ocasión real para la *praxis*, un modo concreto de conectar con el mundo; de convertirlo; de ser parte de él. «La misión» era entonces pragmáticamente posible.

Las voces que contestaron aquel requerimiento, y que definieron la nueva misión, eran al principio locales y dispares. Pero pronto se reunieron en un coro fuerte y se fundieron en lo que se ha venido a llamar la Teología de la Liberación. Casi antes de que tuviera nombre, se esparció como el fuego, prendiendo las mentes de muchos, primero en Latinoamérica, y moviéndose luego rápidamente a través de Asia, India, Corea del Sur, Taiwán, y el Africa subsahariana. A principios de los años 1970, había invadido los seminarios teológicos en los Estados Unidos y Europa. Muy pronto, incluso los corrillos políticos se unieron al coro en armonía satisfecha.

Es general la creencia de que la Teología de la Liberación comenzó en 1973, con la publicación de un libro titulado *Una teología de la libera-*

ción por el jesuita peruano padre Gustavo Gutiérrez. En esta idea radica un cierto atractivo romántico, especialment dado, que situaría a otro jesuita en el panteón de los libertadores, junto a Tyrrell y Teilhard, un tercer jesuita que enarbolara la antorcha del humanismo secular.

Pero los que son menos románticos, o los que conocen un poco mejor la historia de la Teología de la Liberación, saben que la obra de Gutiérrez estuvo inspirada por una Conferencia de Obispos Latinoamericanos celebrada, en 1968, en Medellín, cerca de Bogotá, Colombia, donde los delegados subrayaron la situación de los pobres y la necesidad de remediar sus terribles condiciones.

En cualquier caso, cualesquiera que sean los detalles, la creencia común, incluso entre numerosos teólogos de la liberación, es que este movimiento es, por su naturaleza, origen y finalidad, un producto necesario de la situación latinoamericana. Es muy fácil de comprender. ¿Cómo, si no, podrían Fernando Cardenal y sus hermanos los sacerdotes-metidos-en política de Latinoamérica lanzar su desprecio, con tanto efecto popular, sobre la Roma «extranjera», su Papa «extranjero» y la Iglesia «europea» del Papado?

Sin embargo, es mucho más exacto decir que la América Latina proporcionó el laboratorio viviente para experimentar las diversas teorías y fórmulas que se reunieron bajo el nombre de Teología de la Liberación; que la inspiración de ésta, su formulación primera y sus principales adalides, eran todos europeos (1); y finalmente que sus más celosos propagandistas fueron norteamericanos, en particular jesuitas y religiosos de Maryknoll. Fue la Congregación de Maryknoll, en efecto, la que fundó Orbis Books, la fuente principal de publicaciones dentro de la inundación de libros simpatizantes y tendenciosos acerca del tema.

Esencialmente, la Teología de la Liberación es la contestación a aquella requisitoria de la Iglesia codificada muchos años antes por Maritain, identificarse con las esperanzas revolucionarias de las masas. La diferencia, si la hay, consiste acaso en que, mientras Maritain adoptó una teología de la historia construida sobre una deformación de la filosofía marxista, los teólogos de la liberación adoptaron una teología de la política construida sobre la táctica soviética. En esencia, los propagadores de la Teología de la Liberación siguieron la corriente de pensamiento teológico desarrollada en Europa y la aplicaron a la situación concreta de América Latina. Súbitamente, la teoría teológica y filosófica se convirtió en propuestas pragmáticas y programas efectivos para cambiar la faz de todas las instituciones sociales y políticas de aquel Continente.

El llamamiento de la Teología de la Liberación fue imperativo para los jesuitas. Su atractivo estribaba en la multiplicidad de las promesas que efectuaba.

Una de las primeras era libertar a la mentalidad católica del pasado anticuado y de los residuos teológicos. La Teología de la Liberación volvía la espalda a todo el horizonte de la teología escolástica, incluyendo lo que quedaba de sólido en Maritain. No basaba su razonamiento en las enseñanzas del Papa, en la antigua tradición teológica de la Iglesia, o en los decretos de sus Concilios ecuménicos.

La Teología de la Liberación rehusaba empezar por donde los Concilios y los Papas habían empezado siempre: con Dios como ser supremo, como creador, redentor, fundador de la Iglesia, como el ser que había situado entre los hombres a un vicario llamado Papa, como el recompensador postrero de los buenos y sancionador de los malos.

La noción básica de la revolucionaria teología era, en cambio, «el pueblo», a veces ciertamente «el pueblo de Dios». El «pueblo» era la fuente de la revelación espiritual y la autoridad religiosa. Lo que importaba en teología era cómo le iba al «pueblo», aquí y ahora, en las realidades sociales, políticas y económicas del mundo material en evolución. La «experiencia del pueblo era la matriz de la teología»; ésta era la frase consagrada.

Por tanto, la Teología de la Liberación descargaba de un plumazo, a mentes preparadas e inquietas, de toda una panoplia de antiguos conceptos, dogmas y procesos mentales gobernados por las reglas fijas del razonamiento tomístico y por las directrices de la voz autorizada de Roma. Los teólogos fueron liberados de las antiguas estructuras formularias y de la mentalidad tipo cuántos-ángeles-pueden-bailar-en la cabeza-de-un-alfiler. En realidad, la Teología de la Liberación no era ninguna teología en el sentido católico de la palabra. No trataba primordialmente de Dios, de la ley de Dios, de la redención ante Dios, de las promesas de Dios. La Teología de la Liberación se interesaba en Dios tal como éste es revelado hoy a través del pueblo oprimido. En Dios por sí mismo, hablando prácticamente, no se interesaba ninguna Teología de la Liberación genuina.

La segunda promesa de la Teología de la Liberación era incluso más incitante que la libertad respecto a la teología romana. Era la promesa de la anhelada participación en la Nueva Humanidad, en el nuevo mundo que estaba apareciendo ante los hombres en el umbral de esa nueva era del siglo XX. Ofrecía la promesa de la evolución a la par que las condiciones, en evolución también, de los hombres y las mujeres; de un cambio fundamental dentro de la sociedad del hombre, básicamente cambiante. Eran los modernista, Tyrrell, Teilhard, Duchesne, y todos los demás, situados al fin en el mundo práctico del éxito visible.

Ambas promesas, la libertad respecto a la anticuada teología de Roma y la participación con «el pueblo de Dios» en la empresa de la evolución y la revolución social, estaban entrañadas en el término *Liberación.*

No se les escapó a Gutiérrez y a sus simpatizantes y defensores que la propia «liberación» era un término tradicional católico, ni que su

significado católico había sido siempre liberar de aquellas deficiencias morales que impedían a un individuo ser agradable a Dios y alcanzar la vida eterna. En primer lugar, conforme a la doctrina católica romana, Cristo efectuó su liberación mediante sus sufrimientos, muerte y resurrección. Tradicionalmente, en otras palabras, este concepto significa la liberación espiritual de individuos, grupos, naciones, razas y todos los seres humanos, de modo que sean elegibles para la vida eterna con Dios después de la muerte.

En cambio, la liberación de la nueva teología era específicamente una liberación de la opresión política, de la necesidad económica y de la miseria de aquí, de la Tierra. Más específicamente todavía, era la liberación de la dominación política del capitalismo de los Estados Unidos.

En opinión de los teólogos de la liberación, la necesidad endémica y la miseria de Latinoamérica, junto con su dominación política por dirigentes enérgicos y oligarquías monopolísticas, eran culpa directa del capitalismo norteamericano. La finalidad más específica, inmediata y práctica de la Teología de la Liberación, por consiguiente, el auténtico núcleo de su «misión», era la liberación de los latinoamericanos de la opresión *de los yanquis* y su dominación transnacional y capitalista.

Incluso antes de que el jesuita Gutiérrez escribiese *Una teología de la liberación*, esta nueva idea «teológica» se basaba en el análisis que había hecho Carlos Marx de la situación socioeconómica y política de lo que él llamaba «el proletariado del mundo». La preocupación de Marx se dirigía al trabajo, con su valor y sus derechos. Las masas, el proletariado, no poseían nada más que el valor de su trabajo y estaban forzadas a ponerlo bajo el control de la élite capitalista y propietaria de los materiales, lo que equivalía a depender de unos pocos. Para Marx, la tarea histórica del proletariado era luchar contra los capitalistas y liberar al pueblo de su opresión.

La «misión» de la Teología de la Liberación, en otras palabras, era la «lucha de clases» de Marx. La batalla que dicha Teología de la Liberación encomendaba a sus devotos librar y en la que les animaba a vencer, no era la batalla ignaciana de los seguidores de Cristo contra el enemigo, sino la batalla de una clase mundial de hombres y mujeres contra las penalidades y las trampas del capitalismo. Si se era teólogo de la liberación, la correspondiente «opción preferencial por los pobres» le comprometía a uno para que se alzara en adalid de dicha clase en lucha. Como teólogo de la liberación, los aliados más próximos, los más organizados y más ampliamente extendidos, eran los comunistas y los marxistas. «El rostro humano del marxismo —como había dicho Teilhard de Chardin— prometía la esperanza de victoria.» La asociación de la Teología de la Liberación con los marxistas familiarizaba en seguida con la única cuestión política suprema discutida en el mundo de hoy: la inacabable rivalidad entre los Estados Unidos y la URSS. La Teología de la Liberación era la teología convertida en geopolítica.

Para la mentalidad religiosa, ya infectada por la doctrina del humanismo integral, era la situación perfecta. Exceptuando que una Nueva Humanidad estaba esforzándose en emerger dentro del proceso evolucionista hacia el Punto Omega de la perfección, ¿qué podían significar esos continuos desórdenes que implicaban a las masas pobres de los países del Tercer Mundo y a los empresarios capitalistas? La Teología de la Liberación le situaba a uno en el seno de todo ello. ¿Habría mejor movimiento al que sumarse, más amplio y humanísticamente sagrado?

Estaba al alcance de la mano una nueva época, tal como siempre habían dicho Tyrrell y Teilhard; pero la teología oficial católica, el tomismo y todo lo demás, no proponían ninguna *praxis*, ninguna manera práctica de resolver los problemas socioeconómicos. Según dijeron los nuevos teólogos, en toda aquella teología antigua no había ninguna «misión» práctica que fuese específica de la «realidad latinoamericana». Fuesen los que fuesen los conceptos y vocablos que usaran, éstos tenían que ser dictados por la «realidad latinoamericana».

Como quiera que «el pueblo» era la fuente de la nueva «teología», y dado que «el pueblo» autorizaba las creencias religiosas y consagraba las acciones, ¿qué función quedaba ya a una jerarquía «extranjera» de obispos, y a los prelados subordinados a ellos, fieles a alguien que vivía en Italia? ¿Qué función le quedaba a «un Papa extranjero»? Ciertamente, no la de explicarnos lo bueno y lo malo que hacíamos. Ni la de decirnos lo que Cristo quiere. «El pueblo» ya sabe lo que quiere Cristo, lo que debe creer, lo que tiene que hacer. La teología consistía entonces en observar y escuchar al «pueblo».

En el curso del desarrollo de la Teología de la Liberación, se había practicado un cierto juego de manos. *Desinformación* es la palabra fina que designa habitualmente este proceso.

Teilhard de Chardin sabía que él no estaba hablando de nada que fuera remotamente parecido a la doctrina tradicional de la Iglesia; en parte, fue por esta razón por la que tuvo que inventar su complejo y peculiar vocabulario. Gutiérrez y los demás teólogos de la liberación, a diferencia de Teilhard, encontraron más efectivo y atrayente acudir al vocabulario católico tradicional; pero dando a todos los términos un nuevo significado antirromano y simultáneamente anticapitalista.

La «opción preferencial en favor de los pobres», por ejemplo, tal como Gutiérrez y los demás la explicaban, estaba basada en la propia preferencia de Cristo en favor de los desheredados, su preferencia por la clase trabajadora en contra de los ricos. Después de todo, Cristo había *reprendido* a los ricos. Y él mismo *era* pobre, «el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza, mientras que hasta los pájaros del cielo tienen nido y las zorras poseen madriguera». ¿Y no era más fácil que un camello pasase por el diminuto ojo de una aguja que un rico, un capitalista, entrara en el reino de los cielos? ¿Nos acordamos de Lázaro, el vagabundo enfermo de la parábola de la salvación expuesta por Cris-

to? ¿Y del Epulón de la misma parábola? ¿Cuál de los dos descansó finalmente en el seno de Abraham, y cuál fue torturado en la sima del infierno?

El atractivo y convincente juego de manos practicado aquí consistía en dar al término bíblico *pobre* el mismo significado que Marx y los marxistas habían dado a *proletariado.* Pero esto es tan válido como decir que lo que Julio César entendía como *ballista* es lo mismo que nosotros expresamos cuando hablamos de un misil balístico moderno.

Cristo nunca destacó al proletariado con una opción preferencial en su favor. Cristo no actuó sobre la base de una teoría sociológica acerca de la desigualdad económica y de la oposición política entre las clases. Él no se propuso ninguna revolución armada, ninguna liberación política. No tenía más opción preferente por los pobres con exclusión positiva, obligada o no, de los acomodados, que tenían opción preferente por los niños con exclusión de los adultos.

La opción de Cristo era en favor de la bondad, de la piedad, la inocencia y la humildad, junto con la fidelidad a las leyes de Dios, dondequiera que las encontrase, en personas pobres o ricas; en niños o en ancianos; en sus amigos acaudalados, como Nicodemo, José de Arimatea, Lázaro y sus dos hermanas, María y Marta; en sus amigos pobres como Zaqueo, Bartimeo, el mendigo ciego, o cualquiera de sus doce apóstoles.

Porque Cristo era salvador de los pecadores, no un caudillo secular. No era la pobreza o la riqueza lo que a uno le convertía o convierte en apreciable a los ojos de Cristo. Era lo que uno *hacía* con su pobreza o su riqueza, la moral que practicaba, las creencias que tenía.

En realidad, la Teología de la Liberación es la habilidosa transformación de una guerra espiritual en una lucha sociopolítica y, si es preciso, en una guerra revolucionaria armada contra el capitalismo.

Es una transformación apuntada ya por Teilhard en su teoría del hombre que se esfuerza en evolucionar hacia el Punto Omega completando su «hominización» total, de modo que pueda pasar a lo «Ultrahumano». Ciertamente, los teólogos de la Liberación son los que al final han triunfado en dar una significación práctica a todos aquellos vaporosos conceptos de Teilhard de Chardin.

Pero esto hubiera sido de poca utilidad entre las masas ordinarias de creyentes, si los nuevos «teólogos» no hubieran triunfado también en trasponer el significado de todas las palabras clave utilizadas para transmitir las verdades básicas y las enseñanzas del catolicismo tradicional. En sus escritos, se puede ver la rápida y hábil forma en que se practicó semejante cosa.

La Iglesia se convirtió en «el pueblo de Dios», no en la jerárquica Iglesia de Roma. *El pecado* no es primariamente personal; es social y casi exclusivamente la injusticia y las opresiones debidas al capitalismo. La *Virgen María* es la madre de un Jesús revolucionario; en realidad, de todos los revolucionarios que buscan el derrocamiento del capita-

lismo. *El reino de Dios* es el estado socialista del cual ha sido eliminada la opresión capitalista. El *sacerdocio* es el servicio prestado por un individuo (el sacerdote) que construye el socialismo, o bien es «el pueblo de Dios» cuando oficia conforme a sus impulsos. La lista de esas expresiones católicas adoptadas es tan amplia como se quiera. En efecto, todos y cada uno de los términos católicos sobre piedad, creencias, ascetismo y teología han sido asumidos por los teólogos de la Liberación.

El refinamiento de estos términos expropiados permite muecas hilarantes y feas distorsiones del catolicismo, como cuando la Junta de Nicaragua llama a sus bandas de matones armados «las turbas divinas».

En suma, semejante uso del vocabulario católico, cargado como está de profundo atractivo para los fieles, proporcionó una legitimación, de otro modo inalcanzable, para este proyecto terrenal de futuro. Hábilmente usado, el nuevo léxico «teológico» no sólo justifica sino que impone el uso de cualesquiera medios, incluyendo la violencia armada, la tortura, la violación de los derechos humanos, los engaños y las firmes alianzas con fuerzas profesas del ateísmo y la antirreligiosidad, como la URSS y la Cuba de Castro, con el fin de lograr la «evolución» del marxismo y su promesa de éxito material.

Sin el respaldo de la corriente desarrollada del pensamiento modernista y sin los modelos de jesuitas como Tyrrell y, sobre todo, Teilhard, es dudoso que los jesuitas hubieran sido ganados tan fácilmente, si es que lo eran de algún modo, por las promesas gemelas de la Teología de la Liberación, libertad respecto a los pequeños césares de Roma, con sus fórmulas abstractas, reglamentos jurídicos y jerarquía tradicional, y libertad para sumarse al cambio de la estructura fundamental de la sociedad humana.

De todos modos, una vez los jesuitas admitieron que toda la teología anterior era pura especulación, en lo que afectaba a Latinoamérica, acabó la necesidad de estudiar en los seminarios jesuitas tomismo, teología tradicional y filosofía escolástica. Consecuencia inmediata de ello fue que los retoños de teólogos y sacerdotes de la Compañía de Jesús quedaron muy distanciados de la enseñanza, el lenguaje, la tradición y las devociones de la Iglesia.

Como primera reacción, todos los textos tradicionales, manuales, tratados doctrinales y otros instrumentos de la «antigua teología», se consideraron anticuados y quedaron para desechar. Los escritos clásicos acerca de normas y problemas morales, así como las autoridades reconocidas en materia de teología de la Iglesia y temas bíblicos, fueron todos abandonados, y algunas veces hasta quemados.

En segundo lugar, dado que «el pueblo» no era la fuente de la «teología», los jesuitas comenzaron a apartarse de la jerarquía tradicional de la Iglesia. Con votos o sin ellos, ¿qué podía seguir significando ya la lealtad al Papado y a sus prerrogativas? Como expresó el jesuita Fer-

nando Cardenal, su sacerdocio habría perdido el significado si no se hubiera resistido a las órdenes del Papa para permanecer como miembro de la Junta Marxista de Nicaragua.

El nacimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación y la respuesta demasiado benévola del clero, sobre todo de los jesuitas, ocasionó a la Iglesia católica una penosa y costosa pérdida no sólo en el llamado Tercer Mundo de países subdesarrollados, sino también en el primer mundo de naciones desarrolladas.

El genio de Ignacio de Loyola fue que, al poner, en su día, coto al incendio del humanismo, diseñó la forma en que la Iglesia podía hacer frente a las nuevas situaciones surgidas en el mundo del siglo XVI. Al hacerlo así, no renunció a los sacramentos católicos, a la teología ni a la lealtad a Roma. Simplemente, lo presentó todo de una nueva forma, resolviendo así el dilema de la Iglesia.

Pero la conversión de última hora de los jesuitas, en realidad de la Compañía de Jesús, a la Teología de la Liberación, significa que Roma ha perdido los servicios de la única organización que le podía haber proporcionado una solución para los problemas que tenía en el Tercer Mundo.

Esta pérdida y este dilema de la Iglesia pueden ser ilustrados de modo fragmentario pero adecuado, por la situación del pequeño país de Guyana.

Conocida anteriormente como la colonia de la corona inglesa denominada Guayana británica, esta llanura ecuatorial de 214.970 kilómetros cuadrados, con una población de novecientos mil habitantes, se alza en el reborde nororiental de la América del Sur. En mayo de 1966, Forbes Burnham llevó ese país a la independencia bajo su nuevo nombre de Guyana. En 1985, todos los sectores del gobierno estaban en rápida decadencia. La población y la economía sufrían de los monopolios gubernativos, el lavado de cerebros, el fraude y la corrupción en los lugares decisorios, así como de desórdenes sociales. Los métodos totalitarios del gobierno de Burnham y la presencia de «asesores» cubanos y de la Europa oriental produjeron gran estancamiento, descontento y miseria. Muchos murieron de inanición en un país donde los sueldos eran por lo general inferiores a tres dólares diarios, y en el que una hogaza de pan costaba seis dólares. Se sufría, además, una falta casi total de servicios médicos esenciales. Pero en este país donde la gente sufre de opresión política y privaciones sociales, no oímos hablar de la Teología de la Liberación. Guyana no es considerada como ejemplo de un país que necesite «liberación». ¿Por qué?

El hecho de que los teólogos de la liberación hayan decidido no aplicar sus soluciones a Guyana se explica por dos sencillos motivos: primero, el gobierno de Burnham es ya un gobierno marxista; segundo, los problemas que afligen a Guyana afligen también a Nicaragua, donde la Teología de la Liberación con su base marxista, su contingente de cola-

boradores sacerdotales y su «misión» ideológica de lucha de clases es un fracaso manifiesto según todos los criterios políticos y económicos, mientras que, según los criterios teológicos, religiosos y morales, es un desastre.

Por otro lado, ha habido una virulenta oposición a Burnham en las principales iglesias de Guyana, que como base religiosa, es una nación anglicana. La diócesis católica de Georgetown, la capital, tenía unos 104.000 fieles en 1985, distribuidos en veinticinco parroquias y atendidos por cincuenta sacerdotes. Ocho de ellos eran diocesanos; los otros cuarenta y dos eran miembros de órdenes religiosas. Había también cuarenta y tres hermanas, seis hermanos religiosos y dos seminaristas. El vicario general de la diócesis era un jesuita, el padre Andrew Morrison, nativo guyanés, el cual publicaba un periódico titulado *The Catholic Standard.*

A medida que fue bajando la economía del país y aumentó la opresión del Gobierno, Morrison percibió que se enfrentaba con una alternativa clásica. Podía evitar informar acerca de lo que los demás medios, por temor, no informaban. O podía convertir *The Catholic Standard* en el vehículo nacional para una imagen adecuada del caos que se estaba infligiendo a la economía de Guyana por parte del gobierno totalitario de Burnham. Morrison escogió la segunda opción, «el papel que nos hemos visto obligados a representar», según comentó él mismo.

El *The Catholic Standard,* por ende, se convirtió en el periódico de la oposición según el sentido político clásico. Trataba de asuntos económicos y políticos, el molino harinero valorado en diez millones de dólares que está parado; la producción de verduras, la ganadería, los controles de los salarios, el mercado de trabajo, el fraude electoral, la corrupción gubernamental. Esta actitud de oposición es valerosa; ya le ha costado la vida al colega jesuita de Morrison, el padre Bernard Drake, a quien mataron a puñaladas en la calle miembros de un extraño grupo sectario que se llama a sí mismo «La Casa de Israel» y respalda a Forbes Burnham. La actitud es también patentemente política, una entre las muchas a las que pueden referirse los teólogos de la liberación para justificar sus propios compromisos políticos.

De todos modos, siendo realistas, ¿qué otra cosa podían haber hecho la diócesis de Georgetown y su vicario general, Morrison, excepto convertirse en oposición? ¿Predicar la doctrina? ¿Aconsejar paciencia? ¿Bautizar, absolver de los pecados y preparar para la muerte? ¿Sólo esto?

La Iglesia católica no tiene preparada ninguna respuesta para un dilema semejante. Tampoco los jesuitas, ni nadie más en la Iglesia romana está mostrando el camino para encontrar la respuesta. La contestación jesuítica, invariablemente, es una respuesta política. Si *The Catholic Standard* no habla claro, nadie lo hará. Pero, por negligencia, eso deja a la diócesis de Georgetown y a su vicario general Morrison metidos hasta el cuello en la política.

Sin embargo, que esos sacerdotes, incluso bien intencionados, se encuentran metidos irresistiblemente en la política no constituye todo el dilema. No es una situación que carezca de precedente (2).

La realidad de la cuestión es que, mientras la Iglesia católica romana ni proclama ni puede proclamar que posee una solución católica a punto para las situaciones económicas y políticas en el Tercer Mundo, la Teología de la Liberación lo hace. Y lo hace bajo la máscara de católica romana; presentando un grupo de teólogos influyentes, que todavía siguen pasando por católicos; y tomando prestado tanto el buen nombre de la Iglesia como la terminología, la liturgia y la autoridad, los atractivos de la doctrina de la Iglesia; para fines sociopolíticos.

La táctica de los teólogos de la Liberación tiene, de este modo, una seducción enorme para los laicos creyentes católicos y, al mismo tiempo, difunde por toda la Iglesia unas ideas corrosivas, conduciendo de este modo a cientos de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos a clamar por la «misión» política que toca a la Iglesia y por el apoyo de sus hombres a las soluciones socialistas y marxistas.

Éstos son los dos extremos del dilema sobre los cuales está siendo cercada la Iglesia, particularmente en los países del Tercer Mundo.

La Iglesia no tiene ninguna solución política y económica para la lucha entre el capitalismo y el marxismo. Es verdad que propone una enseñanza social como parte de su evangelización; pero la solución de la lucha capitalismo-marxismo no es una cuestión de fuerzas económicas y de poder político que pide un juicio prudente en el orden práctico. A la Iglesia no se le garantiza ninguna sabiduría y mucho menos infalibilidad al hacer tales juicios. Éste es un extremo del dilema.

El otro lo proporcionan los teólogos de la Liberación. A pesar de dos documentos extensos y oficiales sobre la Teología de la Liberación publicados por la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe, y que llevan la aprobación y la firma (3) del Papa Juan Pablo II, el Vaticano no ha convencido con éxito a la gente de que la Teología de la Liberación es una impostura que vacía los recursos humanos, la credibilidad y el buen nombre de la Iglesia y amenaza la continuación de su existencia.

Siempre se dijo por parte de los dialécticos jesuitas que la única salida de un dilema es encontrar, como sea, una tercera vía entre los dos extremos. El Papa Juan Pablo II ha estado intentando hacer eso exactamente; pero hasta el momento no ha tenido éxito. Si los jesuitas del siglo XX tuvieran que repetir la historia exitosa de Íñigo de Loyola y de su Compañía en el siglo XVI, habrían encontrado aquella tercera vía de escape del dilema y una solución para el problema central. Pero, como indican todas las pruebas, la solución jesuítica radica, puestos a escoger entre el capitalismo y el marxismo, en ponerse al lado de las fuerzas revolucionarias marxistas, políticamente y, si es necesario, militarmente.

Los jesuitas de hoy no tienen ninguna solución para su propia decadencia, ni para las pérdidas continuadas de la Iglesia en los países del Tercer Mundo. El genio jesuítico..., el carisma primordial de Íñigo y sus compañeros, no ha hecho ninguna contribución aceptable. Han adoptado la Teología de la Liberación, que está sangrando a la Iglesia de su poder vital y secando el espíritu de lo sobrenatural.

Los jesuitas han sido así, cercados por los dos extremos del dilema. Como observó el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe, en la *Instrucción* de ésta sobre la Teología de la Liberación de 1984, los revolucionarios no suelen tener respuestas para los problemas creados por su revolución.

A pesar de sus bien planteadas líneas de propaganda y la connivencia de amigos que ocupan altos cargos en la Iglesia y en los gobiernos seglares, incluyendo el de los Estados Unidos, la Teología de la Liberación no tendría ninguna oportunidad real de éxito y los jesuitas no hubieran encontrado ninguna justificación para su adopción general por parte de los Superiores de la Compañía, si el Concilio Vaticano II no hubiera tenido lugar.

Un uso hábil de ciertas afirmaciones ambiguas de ese Concilio, junto con una cita totalmente errónea de las afirmaciones hechas en él acerca de las creencias fundamentales católicas, ha capacitado a los propagadores de la Teología de la Liberación para proclamar que el concilio aprueba las políticas que están liquidando con seguridad la fe verdadera de los católicos y pasando todo el poder a los ardientes enemigos del catolicismo. Esto es un servicio prestado por la Compañía de Íñigo a la Iglesia católica a finales del siglo XX. La Compañía ha usado el concilio para justificar su giro de ciento ochenta grados desde su misión como equipo de defensores del Papa y como propagadores de la doctrina oficial católica romana, a una organización dirigida a alterar la faz del catolicismo tradicional e, inevitablemente, la complexión política de muchas naciones.

XVI. EL CONCILIO VATICANO II

El 25 de enero de 1959, a los tres meses de la muerte de Pío XII, su sucesor en el trono de Pedro, el Papa Juan XXIII, comunicó la noticia sorprendente de que convocaría un Concilio Ecuménico, el veintiuno, de la Iglesia católica romana. Se llamaría un concilio «vaticano» porque era convocado para celebrarse en la ciudad pontificia del Vaticano. Se llamaría «segundo», porque, en el siglo pasado, ya se había celebrado allí un concilio. Se esperaba que todos los obispos católicos asistieran a este Concilio Vaticano II.

El propósito declarado por Juan para reunir el concilio era presentar las creencias del catolicismo romano en una forma puesta al día de modo que fueran más inteligibles que nunca al hombre moderno. Él también esperaba que, con una actualización semejante, los hombres del mundo contemporáneo se sintieran atraídos a la fe católica, especialmente entonces, que la Iglesia romana estaba adoptando un aire conciliador.

«En todos los tiempos —decía Juan en su anuncio— la Iglesia ha resistido los errores. A menudo los ha condenado, a veces con gran severidad. En el día de hoy, sin embargo, la esposa de Cristo prefiere la medicina de la compasión a la fuerza de la severidad. Ella cree que es mejor enfrentarse a las necesidades del momento presente con una explicación total del poder de su doctrina que con la condena.»

«De aquí —continuaba diciendo—, que este Concilio suyo sería pastoral antes que dogmático. No habría anatemas ni condenaciones, sino sólo una apertura al mundo, una modernización del semblante de la Iglesia, dejando intacta la sustancia de la doctrina antigua.»

A la luz de la experiencia, muchos han pensado que estas palabras e ideas del «buen Papa Juan» se remitían a sus épocas tempranas, cuan-

do era sacerdote joven y profesor de teología; al tiempo que en las ideas del entonces Angelo Roncalli existía una cierta ambigüedad, por decirlo de un modo suave, que indujo a algunos a pensar que sentía inclinaciones inconscientes hacia el modernismo. Su carrera como profesor romano había quedado cortada por estas sospechas. A pesar de que es cierto que, en su calidad de nuncio pontificio en el París del decenio de los cuarenta, fue él quien hizo sonar la primera alarma seria acerca de la obra de Teilhard de Chardin, Juan nunca comprendió lo rápido y sutil del veneno entrañado en el modernismo.

Sin embargo, la posibilidad de que el Concilio pudiera ser utilizado en algún intento de propagar falsas doctrinas y opiniones, no pasó inadvertido para el cauto y receloso aldeano de Bérgamo que había tenido aquel roce con la catástrofe doctrinal al comienzo de su carrera. A quienes estaban cerca de él, les mencionó sus temores de que el Concilio fuera invadido por falsas doctrinas. Pero ellos persuadieron al Papa de que, tal como dijo él más tarde, tales doctrinas modernistas «están en contradicción tan obvia con los principios correctos y han producido un fruto tan abrumador que, en el día de hoy, los hombres espontáneamente las rechazan».

Éstas fueron las palabras de Angelo Roncalli. Pero los sentimientos eran los de los eclesiásticos que estaban más próximos a Juan XXIII en los años del Concilio, y particularmente los del cardenal a quien dicho Papa llamaba «el primer fruto de nuestro pontificado», Giovanni Battista Montini, el cual le sucedería, al cabo de pocos años, como Pablo VI.

Montini no era falaz. De su mentor francés Jacques Maritain, había adquirido el principio de una confianza totalmente falta de realismo y una fe en el carácter esencialmente razonable y bondadoso del hombre. En realidad, este criterio había sido desarrollado originariamente por Jean Jacques Rousseau en el siglo XVIII, con su casi tailhardiano retrato del «buen salvaje», cuya bondad no había sido profanada por un cristianismo corrupto y corruptor, y la fe en la potencia del hombre para efectuar sus ideales mediante su naturaleza y su propia razón.

Tanto por sí mismo como en calidad de asesor de Juan, la opinión de Montini sobre la Iglesia es que debería convertirse en actuante dentro de la «fraternidad universal» del hombre. Tendría que ser «la hermana mayor», la «inspiradora», de las cosas buenas y hermosas. Habría de ganar la simpatía de «su hermanito», el mundo del hombre, dejando de ser intransigente, autoritaria y distante. Tenía la obligación de hacer que la religión resultase aceptable. Debía ser práctica, no dogmática. De todos modos, no cabía llamar «práctico» a un concilio ecuménico. Por consiguiente, había que llamarle «pastoral».

El concilio, que se reunió el 11 de octubre de 1962, tuvo cuatro sesiones distintas, de meses de duración, extendidas a lo largo de cuatro años. Cuando acabó la primera sesión, Juan ya sabía, con su realismo

de campesino, que «la sustancia de la antigua doctrina» de su Iglesia, que él creía que iba a mantenerse protegida, estaba siendo gravemente atacada desde dentro del propio Concilio; y sabía también que no viviría para defenderla. Antes de que se convocase la segunda sesión, el Papa Juan XXIII había muerto.

Guiado, tanto por sus principios sentimentales como por sus asesores, que acaso eran menos sentimentales, Pablo VI encaminó el Vaticano II a través de las tres sesiones restantes. Aunque Pablo era sincero, era también profundamente ignorante y, en lo filosófico, de comprensión muy superficial. Por otra parte, la mayoría de los obispos habían acudido al Concilio con una mentalidad conformista y conservadora, poco impregnada de estudios y reflexiones teológicas. A mediados del Concilio, empero, se había desarrollado entre ellos un consenso en favor de abrirlo todo al cambio y la adaptación, exceptuando las cosas esenciales.

Este condicionamiento de la mentalidad de los obispos se efectuó, no por obediencia a las intenciones originales de Juan, o porque entendieran la visión que le había llevado a convocar el Vaticano II, sino por la influencia de los doscientos ochenta expertos teólogos, o «peritos del Concilio», como se les llamaba. Eran principalmente profesores de teología en diversos seminarios católicos. Más de las tres cuartas partes de ellos procedían de Europa y Norteamérica. Cada obispo escogía uno, dos, o incluso tres teólogos a quienes conocía y se los llevaba a Roma como sus asesores en la materia. La finalidad de estos «peritos» era suplir la falta de información teológica de los obispos. Resultaba inevitable, por ende, que dieran forma a las opiniones de los obispos.

Además, los «peritos» representaban a sus obispos en los diversos comités, subcomités y comisiones que preparaban borradores de los diversos documentos que estaban siendo debatidos por los prelados durante las sesiones concretas del Concilio. Los «peritos» también tomaban parte en los continuos debates informales celebrados fuera del Concilio; daban cursos de conferencias, redactaban dictámenes de opinión. Tenían enorme influencia en las votaciones definitivas emitidas por los obispos.

Los «peritos», por tanto, eran los agentes perfectos del cambio. Tradicionalmente, estaban cortados según el patrón de hombre sentado próximo al obispo o cardenal durante las sesiones del Concilio, que aseguraba que el personaje entendiera las cuestiones teológicas ventiladas y las contestase correctamente. Durante el Concilio Vaticano II, tuvieron una influencia ubicua y penetrante. Parece haber habido unanimidad entre los estudiosos del Concilio en cuanto a que esos «peritos» eran, en su mayoría, de mentalidad liberal-progresista.

Ahora, retrospectivamente, se puede añadir que muchos de los «peritos» más influyentes, hombres como Hans Küng y Edward Schillebeeckx, eran modernistas en el pleno sentido de la palabra. Estaba claro que ambas clases de «peritos» estaban decididos a promover una Iglesia

gobernada con más laxitud, una relajación de la exclusividad tradicional, y una interpretación más ambigua de las doctrinas católicas básicas, en particular las que salvaguardaban las prerrogativas del Papa de Roma y la naturaleza de la Iglesia. Está igualmente claro que, por vez primera en la historia, la «hermandad» de los modernistas, jesuitas y otros, había podido salir de la clandestinidad y abogar, ora sutilmente con lenguaje ambiguo; ora de forma abierta, por la concepción que hasta entonces había estado fluyendo silenciosa y secretamente.

Algún día, cierto historiador de los temas del Concilio Vaticano II tendrá acceso a todos los documentos relevantes, como la correspondencia entre los «peritos», las mociones particulares presentadas, las directrices generales, y establecerá sin lugar a dudas que el Concilio de Juan XIII fue objeto de un ataque concertado y que acabó siendo exitoso por parte de los dirigentes modernistas que había entre los católicos. Por ahora, esto queda en una suposición tentadora, justificada por las muestras que tenemos; pero que no están consolidadas más allá de una sombra de duda.

Mientras el Concilio estuvo llevado bajo la dirección general de Pablo VI, no sólo los «peritos» sino todos los elementos de la maquinaria de su funcionamiento, los debates solemnes, la actuación de los comités para redactar y revisar los textos conciliares, la abierta resistencia a los directivos vaticanos, el respaldo y la formación de camarillas, el recuento de votos, la fuerte presencia norteamericana, fueron empleados para sugerir con creciente insistencia que, la Iglesia de Roma se había convertido, al fin, en una democracia parlamentaria; que democracia parlamentaria era sinónimo de verdad teológica y de virtud católicas; que la preceptiva de la antigua Iglesia «prevaticana» había terminado para siempre, y que un nuevo gobierno progresista estaba llegando. De esta manera se arrojaron las semillas de rebelión entre los propios obispos. Solamente en los años del decenio de los ochenta podría comenzar a cosecharse el fruto de aquella siembra, cuando los obispos hubieran comenzado por doquier a proclamar doctrinas y redefinir dogmas sin dirigir siquiera un saludo a Roma.

La finalidad modernista dentro del Concilio no era, sin embargo, adquirir ascendiente, aumentar poder o independencia en favor de los obispos. La idea era ganar a una mayoría de obispos para la tesis de que la Iglesia debería ser una «Iglesia cambiante», porque la cultura del mundo alrededor de ella era cambiante; convencer a los obispos, aunque nadie planteó la cuestión públicamente con estas palabras, de que la idea evolucionista de Teilhard tenía que convertirse en la estrella que los guiase.

Para ser justos con los obispos, incluso a la vista de su «reeducación» efectiva por los «peritos», diremos que el Concilio repitió machaconamente lo que la Iglesia había enseñado siempre acerca de lo esencial de la fe. Fue magnífico en su fidelidad a la tradición católica. Sin

embargo, en todo lo demás, alcanzó un grado de ambigüedad y de escurridiza manga ancha a través de las ideas y las palabras de sus dieciséis documentos, que desde entonces han resultado ser calamitosos (1).

Los modernistas, y particularmente los que adoptaron los principios de la Teología de la Liberación, han sacado provecho de aquella ambigüedad con habilidad consumada. Aunque de los documentos del Concilio y la mente de los obispos se hayan hecho usos múltiples y diversos, y aunque se hayan cometido con ellos abusos no menos variados, los teólogos de la Liberación se han concentrado especialmente en tres temas que aparecen en los documentos del Concilio: la definición de la Iglesia, la significación del «pueblo de Dios», y el papel y función de los obispos. Por medio de esos tres temas, y el uso frecuente de textos y citas truncados, los nuevos teólogos han podido justificar tres desviaciones radicales del catolicismo normativo.

Respecto al primer tema, los obispos del Concilio se expresaron clara e insistentemente sobre lo que entendían por Iglesia. Dijeron que era «una realidad compleja que se configura partiendo de un elemento divino y otro humano». Es evidente que existe «la estructura social con órganos jerárquicos» (lo humano), y el cuerpo místico de Cristo, compuesto de todos cuantos están «en unidad con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (lo divino). El Concilio estuvo firme y repetitivo: esos dos elementos, la asamblea visible y la comunidad espiritual, no constituyen dos realidades separadas. Son una y coextensiva.

Además, añadió el Concilio, la asamblea visible, el elemento humano de la Iglesia indivisible, *subsistit* en la Iglesia católica, «la cual está gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él». Los textos de los debates del Concilio establecen que los obispos usaron deliberadamente la palabra latina *subsisti* para afirmar lo más enérgicamente posible que sólo hay una Iglesia de Cristo, y que es *concretamente* la Iglesia católica. En otro lugar, dentro del mismo contexto, el documento del Concilio afirma la completa identificación de la Iglesia que fundó Cristo con la Iglesia católica. La significación de *subsistit* es inequívocamente básica y simple; significa «existe», «se encuentra». Este término latino no es el equivalente de la palabra moderna *subsiste*, la cual ha adquirido tres o cuatro significados que no forman parte del vocablo latino.

O los teólogos modernistas de la Liberación eran malos latinistas, o supusieron que todo el mundo lo era; pues se cebaron en esa palabra, *subsistit*, y le dieron un significado moderno más afín a sus propósitos. El Concilio, según insistieron los nuevos teólogos, no usó una palabra como *es*, la cual, en su opinión, hubiera significado «está perfectamente identificada con». El Concilio usó una palabra, dijeron los «peritos» con una sutil mala traducción, que significa «subsiste». Ahora bien, continuaron ellos añadiendo a su error de traducción un error teológico, esto sólo puede ser que el Concilio reconoce que, aunque sustancialmente la

Iglesia se encuentra dentro de la *tradición* católica romana, otras partes igualmente auténticas y verdaderas de la Iglesia de Cristo deben encontrarse *fuera* de dicha tradición, acaso contiguas, pero ciertamente fuera de ella.

Con palabras de un franciscano de mentalidad modernista, Alan Schreck, «la frase [*sic*] "subsiste en", que significa "está entrañada en", o "yace dentro de, pero no se halla limitada a", fue cuidadosamente escogida. Significa que la única Iglesia verdadera de Jesucristo se encuentra dentro de la Iglesia católica pero no está limitada a ella. Los obispos, intencionadamente, no dijeron que la Iglesia de Jesucristo sea la Iglesia católica» (2).

O Schreck necesita un curso urgente de latín y la lectura de los documentos del Concilio, o, como la reina de corazones de *Alicia en el país de las maravillas*, se contenta con redefinirlo todo como desea. Comoquiera que se mire, los resultados del error son penosos; la ignorancia y la redefinición son la materia prima del disparate teológico. Porque el efecto de esta interpretación modernista fue rebajar, si no eliminar, la necesidad de pertenecer a la Iglesia católica. Suprimió la necesidad general de someterse al Romano Pontífice incluso en materia de fe y moral, o de quedarse dentro de una Iglesia dominada por la jerarquía de obispos, porque ni ellos, ni el Papa poseerían ya nada de valor exclusivo que no se pudiera encontrar en otro sitio.

Una vez puesta en su lugar y ampliamente aceptada esta interpretación del significado de *Iglesia*, queda ya preparada y oportuna para ser usada como parte del «espíritu del Vaticano II». Se convierte en la justificación, por «el Vaticano II», de la desobediencia a los deseos del Papa; de las desviaciones doctrinales de la enseñanza papal, de la pertenencia a otras iglesias, y de una multitud de cambios que pueden ser útiles a medida que la «evolución» continúe.

Los teólogos de la Liberación pasan rápidamente al segundo tema de los documentos del Concilio, a fin de robustecer su pretensión de independencia respecto a los deseos y enseñanzas del Papa, el tema del «pueblo de Dios». En esta instancia, se encuentran acaso en un terreno algo más firme, porque, no cabe dudarlo, la frase *el pueblo de Dios* es usada con frecuencia en los textos del Concilio para referirse a la Iglesia. Aparece no menos de ochenta veces como descripción de la Iglesia, al paso que *el reino de Dios* se usa sólo dieciocho veces para describirla. Sin embargo, una vez más entra en juego la redefinición del sentido dado por los obispos.

El Concilio explicó con claridad lo que quería decir mediante la expresión «el pueblo de Dios». Todos los hombres, dijo, están llamados a pertenecer al «pueblo de Dios»; pero sólo aquellos que están «completamente integrados en la sociedad de la Iglesia, que aceptan todo su sistema... y se hallan unidos a ella como parte de su estructura visible y, por su mediación, unidos con Cristo, que gobierna a través del Sumo

Pontífice y los obispos», pertenecen de veras al «pueblo de Dios» y son miembros de él. Además, conforme a la Iglesia, «los vínculos que atan a los hombres a la Iglesia de modo visible son la profesión de fe, los sacramentos, y el gobierno y la comunión eclesiásticos».

A pesar de esta clara manifestación, los teólogos de la Liberación se han apoderado de la expresión *pueblo de Dios* y han tenido enorme éxito en darle un significado cargado de resentimiento contra la Iglesia tradicional y jerárquica. Los nuevos teólogos subrayaron lo que el Concilio dijo también acerca de la fe y los carismas de los fieles comunes; a continuación añadieron a la expresión *el pueblo de Dios* un significado sociológico aproximadamente equivalente al *proletariado*, tal como se dice en los análisis marxistas. En un abrir y cerrar de ojos, pudieron proclamar la autonomía e independencia de este nuevo «pueblo de Dios» respecto al Papa y la jerarquía eclesiástica. Con su propia fe y carismas proclamados por el mismo Concilio, «el pueblo de Dios» fue declarado autónomo en creencias religiosas, práctica moral y vida sociopolítica.

En seguida, se ajusta en su sitio otro elemento del repetidamente invocado «espíritu del Vaticano II». El auge de las *comunidades de base* descansa en esta reinterpretación global del «pueblo de Dios».

Un teólogo de escasos conocimientos, pero que sea activista, cae muy fácilmente en la trampa. De ese estilo es, por ejemplo, el arzobispo Rembert Weakland, de Wilwaukee, Wisconsin, activista en causas políticas liberales y progresistas y presidente del comité de redacción del primer borrador de la malhadada pastoral económica de los obispos norteamericanos de 1984, que dice en parte: «La Conferencia de Obispos de los Estados Unidos cree que la jerarquía debe prestar oídos a lo que el espíritu está diciéndole a toda la Iglesia... El discernimiento, y no sólo la innovación o la autoconfianza, constituyen una parte del proceso de adoctrinamiento.»

Weakland no está solo, ni tampoco carece de precedentes. Un preeminente eclesiástico de la talla del cardenal König de Viena quedó confundido casi estúpidamente sobre este tema en 1976. «Las antiguas distinciones entre la Iglesia docente y la Iglesia discente, entre la Iglesia que manda y la Iglesia que obedece, han dejado de existir —se dijo que afirmó—. Los sacerdotes y los seglares forman una sola unidad orgánica.»

Se puede estar seguro de que el arzobispo Weakland favorecerá a la sede de Milwaukee hasta que se retire, y que el cardenal König tuvo una conversación informativa con el Papa Juan Pablo II desde la elección de éste en 1978. Sin embargo, estas inadecuadas interpretaciones teológicas han dado estímulo a los teólogos de la Liberación, los cuales están ahora muy convencidos de que el Concilio Vaticano II enseñó que «el pueblo» es la verdadera Iglesia, y que la estructura jerárquica católica es una reliquia anticuada de una edad que ha sido superada por el tiempo, por el cambio cultural y por el «espíritu del Vaticano II».

El tercer tema del Concilio, especialmente interesante en lo que se refiere a los teólogos de la Liberación, fue el papel y función de los obispos; y una vez más el Concilio se expresó claramente al repetir la doctrina tradicional de la Iglesia, cuyos prelados, según estableció el texto conciliar, son «sucesores de los apóstoles en su papel como maestros y pastores». Pero «carecen de autoridad, a menos que estén unidos con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro». El Papa tiene «el completo, supremo y universal poder sobre toda la Iglesia, y puede ejercerlo siempre sin trabas». Los obispos, en cambio, «tienen suprema y completa autoridad sobre la Iglesia universal solamente cuando están «en unión con el Sumo Pontífice y nunca separados de él».

A pesar de tanta claridad, los nuevos teólogos, entre los que se encuentran algunos obispos y cardenales, han difundido la opinión de que este Concilio Ecuménico Vaticano II había «liberado» finalmente a los obispos del «totalitarismo papal» y de que éstos eran ya dueños de decidir sobre fe y moral sin consultar al Romano Pontífice ni sujetarse a su voluntad y doctrina.

Aunque ello pueda causar un *shock* a aquellos obispos que mordieron el anzuelo, el propósito de la novedosa interpretación de este tema por la Teología de la Liberación no estriba en elevar la categoría de los obispos. Lejos de esto, la versión estribaba y estriba en descuartizar y desmantelar el gobierno centralizado y jerárquico de la Iglesia romana, y de esa manera reducir a la nada el poder e influencia del Papa de Roma.

Aunque no estuvieron inmediatamente claros, de por sí, los resultados de estas tendencias, con el tiempo fomentados en gran parte por habilidosos empleos del lenguaje flexible y ambiguo impuesto a los textos oficiales del Concilio, así como por la interpretación a todas sus finalidades, se creó una nueva imagen concreta de la Iglesia. Fue en realidad un espejismo que bailaba ante los ojos de millones de personas y que empezó a dictar el pensamiento y el rumbo de los jesuitas. Es difícil exagerar el entusiasmo, la sensación de una empresa nueva y amplia que suscitó la mera existencia y funcionamiento de ese Concilio. La frase de «espíritu del Vaticano II» llegó a usarse como santo y seña y ser la fórmula para legitimar todos y cada uno de los cambios deseados.

A mitad de la sesión tercera del Vaticano II, el 2 de octubre de 1964, el Padre General jesuita, Jean-Baptiste Janssens, de setenta y cinco años de edad, quedó incapacitado por un violento ataque del cual era evidente que no se recuperaría. Los dieciocho años de su generalato habían sido fructuosos en un sentido estadístico. Cuando Janssens fue elegido en 1946, los miembros de la Compañía de Jesús eran veintiocho mil y en el momento en que sufrió el ataque, en 1964, llegaban a treinta y seis mil.

Hombre más agredido que agresor, Janssens había pechado con su carga de sufrimientos. Había demostrado un enorme valor personal, autocontrol y recursos, cuando se enfrentó con Hitler en su país natal, la Bélgica ocupada durante la guerra. También había demostrado ser

un hombre de gran bondad y santidad personal.

Durante la mayor parte de los dieciocho años como Padre General, Janssens se arregló para poner freno al modernismo encubierto y la revolución innovadora en la doctrina y la teología moral que parecía expandirse entre las filas de los intelectuales de la Compañía. Jean-Baptiste Janssens, conocido por todos los grandes nombres de la Iglesia de su tiempo, aplicado estudioso de la *romanità*, realista por debajo de las suaves maneras que siempre cultivó, merecía sin duda un homenaje especial por haber resistido tanto tiempo bajo presión; sin duda, merecía algo mejor que el trato que recibió.

En junio de 1964 el periódico liberal holandés *Die Nieuwe Linie*, que contaba con tres jesuitas en su redacción, había debatido abiertamente la licitud moral del control de nacimientos, cuestionado la necesidad del celibato sacerdotal, y puesto en duda la sacrosanta doctrina católica de la transustanciación, el sacramento de la Eucaristía como cuerpo y sangre reales de Jesús. Dentro del clamor y disputa con las autoridades romanas que siguieron, Janssens ordenó a los tres redactores jesuitas del periódico que, bajo la obediencia sagrada, dejaran sus puestos. Uno obedeció y dos desoyeron la orden.

Los tradicionalistas de la burocracia curial de Pablo VI presionaron con propuestas rigurosas tanto sobre Janssens como sobre la Compañía de Jesús. Las cosas se pusieron tan mal que hay una historia (al parecer, cierta) sobre que, cuando le preguntaron al segundo en autoridad dentro del Santo Oficio qué le gustaría que se hiciera, contestó con las palabras de la madre de Salomé en el Evangelio: *Da mihi caput Joannis Baptistae in disco*. «Quiero la cabeza de Juan Bautista (Janssens) en una bandeja.» Las relaciones entre los jesuitas y el Vaticano de Pablo VI estaban poniéndose realmente tensas.

De todos modos, por grave que fuese, la disputa de la *Nieuwe Linie* era sólo uno de los fuegos que estaban encendiéndose y extendiéndose bajo los pies de Janssens. Sus jesuitas sobresalían como *periti* entre la minoría progresista que estaba haciendo tan enorme mella en la mentalidad inicialmente conservadora de la mayoría de los obispos del Concilio. En el extranjero, las publicaciones jesuíticas estaban empezando a poner trabas a la mentalidad católica con propuestas y planes progresistas.

Su edad y el delicado estado de su salud hicieron que las nubes que iban espesándose en el horizonte jesuítico resultaran demasiado graves para que Janssens les hiciera frente con eficacia. Su vicario general, el canadiense John Swain, que había ayudado a Janssens a gobernar la Compañía durante los últimos años de su generalato, también parecía incapaz de actuar provechosamente.

Tres días después del ataque de Janssens y veinte minutos antes de que muriese, el 5 de octubre, el Papa Pablo acudió a visitarle. Cuando el 6 de octubre, el Papa dijo una misa por el alma de Janssens y envió

un telegrama solemne de pésame a las oficinas centrales jesuíticas, cabe preguntarse si comprendió que con Janssens había muerto también el *ancien régime* de la Compañía. Si no hubiera sido el hombre que era, cabe imaginarse a Janssens susurrando en su inmaculado francés, como últimas palabras a sus colegas supervivientes, la profética frase de Madame de Pompadour: *Après nous, le déluge.* «Después de nosotros, el diluvio.»

Casi inmediatamente después de la muerte de Janssens, el vicario general Swain convocó una Congregación General de la Compañía, la treinta y uno de la historia de la Orden, para elegir al vigésimo séptimo Padre General jesuita y atender a los demás asuntos corrientes de la Compañía. Constituye una medida de lo huracanado de la época, que nadie percibió que aquella congregación convertiría a la Orden que había dirigido Janssens en un recuerdo del pasado, acariciado sólo por los jesuitas más viejos que trabajaron en los días anteriores al diluvio del «renovacionismo».

Aun cuando los detalles tardaron en aparecer con claridad, todos los rasgos modernistas son perceptibles retrospectivamente en el espejismo conocido como «espíritu del Vaticano II». De repente, la Iglesia pudo ser contemplada esencialmente como una comunión fraternal de iglesias y grupos locales de creyentes dedicados al «Cristo-hombre», al «Cristo para los demás», al Cristo que era amigo y defensor del pobre proletario, al Cristo que, al liberar a los pobres, había de ser considerado como un revolucionario real, viviente, armado, tanto si estaba en las selvas de Centroamérica como en las ciudades de Suramérica o en las urbes capitalistas de todo el mundo. La Iglesia católica con sus dirigientes, los Papas y los obispos, estaba ya pasada, y había que dejarla por anticuada y propia de una fase anterior. Su oclusión con los poderes capitalistas, su explotación de la superstición, sus falsas pretensiones de ser, la Iglesia católica y apostólica, única y verdadera, nada de esto, se llegaba a decir, sería bastante para salvarla de la extinción.

Un sensación no desarrollada de esta mentalidad naciente, aquel «espíritu del Vaticano II», había empezado a captarse un tiempo antes de que concluye el Concilio Vaticano II, en diciembre de 1965. Aquel «espíritu» despertó la primera gran respuesta organizada entre los delegados a la XXXI Congregación General de los jesuitas, que fue convocada con la bendición del Papa Pablo VI el 6 de mayo de 1965.

Sigue siendo un hecho enigmático que incluso en fecha tan avanzada como 1967, cuando ya había tenido tiempo de revisar el Concilio y de reconocer la tendencia modernista entre teólogos, obispos y jesuitas, el Papa Pablo, ciega y tontamente, suprimiese la norma universal que imponía a todos los teólogos un juramento solemne de combatir el modernismo. ¿Quién persuadió al Papa de que hiciera tal cosa? Luego, de nuevo, ya en 1969, cuando empezaban a hacerse penosamente visibles los primeros perfiles mellados del desastre que se acercaba para la Igle-

sia y los jesuitas, Pablo VI pudo todavía referirse con un soplo de aliento a la «ola de serenidad y de optimismo» que se estaba extendiendo por la Iglesia (3).

Éstas son las palabras de un hombre tan perturbado en lo referente a las cosas esenciales que, en el mismo año 1969, estaba preparando un documento que omitiría toda referencia al carácter inmemorial de sacrificio de la misa católica y convertiría la función del sacerdote como oferente del sacrificio de Cristo en la de un ministro de una «comida conmemorativa» comunal, que se complementaría con una mesa y el pan de la camaradería.

Con razón se ha dicho de Pablo VI que los primeros siete años de su pontificado fueron los «años locos»; y los ocho últimos, los «años de sufrimiento». Cuando el «espíritu del Vaticano II» se hizo firme en los ocho años finales de su pontificado, ni siquiera la mentalidad liberal de Montini estaba preparada para la oleada de cambio que arrolló su Iglesia.

La extensión del daño que le produjo aquella mentalidad huracanada que se desencadenó después de 1965 sólo puede ser apreciada veinte años después. El Papa Juan Pablo II preside ahora una organización eclesial que es un desastre, un clero rebelde y decadente, un cuerpo de obispos ignorantes y recalcitrantes y una asamblea de creyentes, confusa y dividida. La Iglesia católica, que acostumbraba a presentarse como Una, Santa, Católica y Apostólica aparece, en estos momentos, como un grupo eclesial pluralista, permisivo, ecuménico y evolucionista.

La culpa del comienzo de semejante deterioro acaso debe atribuirse en primer término a las personas próximas a Juan XXIII, que le persuadieron a que «los hombres de hoy espontáneamente rechazan esas falsas doctrinas». Por lo menos uno de sus consejeros, Pablo VI, vivió para ver cómo la fuerza apostólica de su Iglesia era objeto de zapa por quienes habían adoptado con entusiasmo semejante falsa doctrina.

Para tales hombres, sobre todo para los teólogos de la Liberación, entre los modernistas de la época de Pablo VI y la actual, la Iglesia, la «verdadera» Iglesia, «el pueblo de Dios» no está simplemente en el mundo; *es* el mundo.

El punto de vista de la Iglesia no es «vertical», enfocado hacia la eternidad. Por el contrario, es horizontal, y pasa por la faz de la Tierra del hombre. Esta Iglesia no existe para sí misma con una meta situada en otro mundo, sino para servir al mundo en sus mismos términos materiales y materialistas. Tal Iglesia no debe poseer ninguna de las llamadas instituciones católicas, sólo ha de tenerlas humanas. Y no se hallará dominada y dirigida por el Vicario de Cristo, el Papa, con sus obispos, sino por la «comunidad», la cual debe nombrar y escoger sus propios «ministros de la Palabra».

En realidad, los sacerdotes consagrados al estilo «antiguo» ya no son necesarios para celebrar la Eucaristía, por ejemplo, para perdonar los pecados ni para decidir lo que es moralmente permisible en la paz o

en la guerra, en los negocios y en la sexualidad. Todos los miembros de la Iglesia, hombres y mujeres de la «comunidad», serán los auténticos sacerdotes. Ya no son necesarios los obispos para gobernar las diócesis, ni hacen falta Papas que promulguen la ley dentro de la Iglesia universal. El consenso de la comunidad decide todo eso.

Según los modernistas, la tarea primordial de este «pueblo de Dios», es, más que nada, promover las aspiraciones sociales y políticas de nuestro mundo crecientemente colectivista, en el cual el archienemigo es el capitalismo, y los aliados propicios son los marxistas, mientras nos movemos inexorablemente hacia la nueva humanidad y la liberación total de lo humano en nosotros.

De este modo, resulta que un convertido al modernismo como Eugene Kennedy puede predecir confiadamente que «los cambios esenciales de la década próxima no procederán de acuerdos o documentos firmados y sellados por los dirigentes de la Iglesia, sino de las actitudes ya bien establecidas y de la conducta de la comunidad de los creyentes... Se están aflojando nuestras ataduras para que podamos ver el mundo, y a cada uno de nuestros semejantes con mayor claridad...». Ésta es «la promesa del poderío de la Iglesia posinmigrante en la era interestelar» (4).

El cardenal Eugene Tisserant, antaño simpatizante y partidario de Montini, llegó a comparar, con su amargo e implacable ingenio francés, la sorpresa del Papa Pablo VI ante el asalto del cambio en la Iglesia con la sensación de agravio de la élite del mundo artístico parisiense cuando, en 1944, Jean Dubuffet presentó su primera exposición de *l'art brut*, ruda, grosera, caricaturesca. A la pregunta de «¿Esto es arte?», la mayoría de la gente contestó con un «¡No!» angustioso. Quienes habían estado esperando el renacimiento de la escuela de París, se quedaron tan afligidos como Pablo VI; consternados por las mismas razones, y tan sin remedio, como se hallaba el Papa. No pudieron impedir el éxito de Dubuffet, como tampoco Pablo VI fue capaz de evitar el avance de la catástrofe cuando empezó su época de dirección permisiva del Concilio Vaticano II.

La comparación de Tisserant era oportuna en más sentidos que en el simple paralelo entre el desagrado de los defensores de la presunta escuela de París al contemplar el arte de Dubuffet y el disgusto de Pablo VI ante el «espíritu del Vaticano II».

Dubuffet tenía un estilo y ritmo de composición vigoroso, impulsivo, irregular y una estética en cambio continuo. Consideraba el pasado «tan debilitador como injurioso», y encomiaba el olvido como «una fuerza liberadora». Decía que necesitaba un nuevo ingenio, una nueva veracidad, y un terreno nuevo que recorrer. «A menos que se diga adiós a lo que se ama —escribió—, y a menos que se viaje hacia territorios completamente nuevos, sólo se puede esperar un largo cansancio de uno mismo y la extinción final.» Para viajar por aquel nuevo terreno,

aportó su propia vitalidad incansable e irascible, aliada con una impertinencia irreprimible y la negativa a soportar a sus contemporáneos. Terminó como un dirigente completamente aceptado en el campo del arte. De la misma manera que Dubuffet, los guías y pensadores progresistas de la Compañía de Jesús estuvieron entre los primeros promotores del viaje hacia los nuevos «territorios» y, como Dubuffet, aportaron su propia vitalidad incansable e irascible, aliada con su irreprimible impertinencia y su negativa a soportar a los contemporáneos. El olvido deliberado del ideal ignaciano les liberó de las obligaciones tradicionales del jesuitismo. Y, al igual que Dubuffet en el mundo del arte, los nuevos jesuitas terminaron como dirigentes aceptados de su propio mundo, el mundo religioso habitado por la Compañía de Jesús y la Iglesia.

La enorme diferencia que existe, por supuesto, es que una escuela artística no tiene la misma dinámica que una organización religiosa, y que el Papado no puede ser comparado a ninguna élite artística. Para los jesuitas, adoptar el cambio como orden del día, y el olvido de sus responsabilidades ignacianas ante el Papa y la Iglesia como actitud mental, representó cortar sus vínculos con el ideal del jesuitismo clásico. La insistencia en «el nuevo territorio que recorrer» y el temor a que la repetición monótona del viejo estilo y el antiguo ritmo acabara llevándolos a la extinción, fueron causa de que desafiasen los deseos y objeciones del Papa y aceptaran que el litigio es un hecho permanente de la vida, lo cual condujo a una guerra abierta con el único hombre que tiene poder de vida o muerte sobre su Compañía y que podía reclamar su fidelidad sobre la base de los solemnes juramentos que otrora habían prestado libremente.

Esto constituye una ironía que habría herido muy hondamente al Papa Juan XXIII y que habría sublevado el corazón y el alma de Ignacio de Loyola, si esos hombres hubieran vivido al terminar el Concilio Vaticano II. Habrían visto claramente que sus documentos finales estaban siendo usados por los jesuitas con el fin de completar unos planes de total subversión en el jesuitismo, para transformar la Compañía de Jesús en algo que Ignacio nunca se había propuesto y que Juan XXIII habría aborrecido.

Porque sobre la plataforma de la interpretación liberal progresista del Vaticano II, los jesuitas estaban ya zarpando hacia sus «nuevos territorios», que desde luego, no se hallaban incluidos en el plan ignaciano, y tenían como objeto relegar al Papado, que Juan XXIII tenía en sacrosanto honor, a un lugar muy secundario dentro de sus planes y consideraciones. Como en casi todo, los jesuitas fueron los primeros, los pioneros, en esta «renovación» del catolicismo, exhortando a todos los demás a despedirse de lo que Juan XXIII había amado y lo que Ignacio de Loyola había honrado. Puestas así las cosas, sólo quedaba por aclarar cómo se procedía a desarrollar aquella tarea.

Cuarta parte

EL CABALLO DE TROYA

XVII. EL SEGUNDO VASCO

El 5 de octubre de 1964, cuando murió el Padre General jesuita Jean Baptiste Janssens, quedó montado el escenario para que apareciese en acción el nuevo semblante del jesuitismo, el rostro que, antes de que pasasen veinte años, enseñó los dientes, con una mueca tan fea y humillante, al Papado de Juan Pablo II.

El bosquejo del drama había estado elaborándose durante largo tiempo en los talleres de los libertadores. El espíritu de la época, una euforia contagiosa y muy romántica, propició que se reuniese un elenco ilustre para representar los papeles históricos. En el Concilio Vaticano II, la primera de cuyas cuatro sesiones se reunió en 1962, habían ya prendido las chispas de esta euforia, que se veían también en todo el mundo como indicios pirotécnicos de que estaban apareciendo nuevos y grandes acontecimientos. Pero es improbable que ningún jesuita que estuviera vivo por entonces hubiera podido profetizar los acaecimientos dramáticos que, en pocos años, iban a transformar el jesuitismo ignaciano. La única cosa que faltaba para el drama era un guión detallado, el cual sólo podría ser escrito después de finalizar el Concilio Vaticano II, en los ochenta y cuatro decretos expedidos por la XXXI Congregación General de la Orden.

Sólo en dieciocho meses, entre mayo de 1965 y noviembre de 1966, tiempo oficial de aquella Congregación General, los doscientos veintiséis delegados se las arreglaron para presentar una serie de declaraciones muy importantes y estructurar los asuntos homogéneos con lenguaje y conceptos más o menos tradicionales. Pero cuando estuvo terminado el guión, constituyó el anuncio de una nueva misión y un nuevo espíritu.

Ni la misión ni el espíritu provenían de Roma, sino de los delegados de las provincias de la Compañía en todo el mundo. Todo cuanto había llegado hasta ellos a través de los cuatrocientos veinte años de historia

de la Compañía, tenía que someterse a una rigurosa selección, a un fuerte cernido y tamizado, a la vista de aquella nueva misión. La convocatoria, ahora, se dirigía a una transformación fundamental del jesuitismo, sin importar su carácter y misión tradicionales, sin que contara lo que la autoridad papal indicase como voluntad suya, sin tener en consideración lo prolongado o difícil que hubiera sido el trabajo anterior. El conjunto de la Compañía se mueve al son que tocan las Congregaciones Generales.

Fue una desgracia, desde el punto de vista del Papado, que la XXXI Congregación General coincidiese por el importantísimo Concilio Vaticano II, regulador de la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XX. Cuando el vicario general, John Swain, a cargo de la Compañía de Jesús, temporalmente, a la muerte de Janssens, fue a pedirle al Papa Pablo VI permiso para convocar la Congregación, la atención del Pontífice estaba demasiado distraída, para poder decir lo más mínimo.

Desde su comienzo, el 14 de setiembre de 1964, hasta el día de su cierre, el 21 de noviembre, la sesión III del Vaticano estuvo desgarrada por nuevas y amargas crisis, entre el conjunto de obispos progresistas y el de tradicionalistas. Durante una de esas crisis, sufrió su ataque el Padre General Janssens. Pablo VI encontró tiempo para visitar al moribundo y asegurarse de que su secretaría enviaba las expresiones usuales de la pena y la condolencia papales después de su muerte.

Casi ritual y mecánicamente, el Papa Pablo concedió al vicario general Swain su permiso para convocar la XXXI Congregación General. Los jesuitas tenían que elegir un nuevo Padre General. Pablo disponía de poco tiempo para observar los aconteceres jesuíticos que siguieron durante el resto del año. Estaba abrumado por los problemas. Sus energías, siempre limitadas por su timidez congénita, se hallaban debilitadas y divididas, de forma desigual, entre el programa denso del Vaticano II y la constatación de que el Concilio estaba yéndosele de las manos. En el último extremo, sus debates y polémicas, tanto en público como en privado, dieron a la publicidad asuntos de extremada delicadeza e importancia. El ateísmo era sólo una de las cuestiones agudas; los problemas abarcaban también desde la naturaleza de la Iglesia y la relación de los obispos con el Papa cuando éste ejercía el poder en la Iglesia, hasta el matrimonio, el control de la natalidad y la actitud de la Iglesia respecto de los judíos.

Pablo seguía todavía preocupado con una plétora de problemas en el Año Nuevo de 1965 cuando una carta del vicario general Swain, de 13 de enero, informó a los jesuitas de todo el mundo que la XXXI Congregación General se abriría el siguiente 6 de mayo. Cada una de las Provincias jesuitas celebró una congregación provincial, en la cual se escogieron los delegados para la general. Cada una comenzó la tarea de reunir sus *postulata* seleccionados, los asuntos que deseaba fueran estudiados.

Las Provincias recibieron la carta de Swain como un trompetazo que convocaba a la Compañía a su nueva misión. Por toda la Orden existía ya un considerable número de jesuitas que mostraban falta de entusiasmo o de comprensión por el antiguo carácter que la había distinguido. Ya no se veían como una fuerza eclesiástica de despliegue rápido, presta a la llamada del Papa, y siempre a su disposición. Por el contrario, deseaban ardientemente la «democratización» del catolicismo y de la Compañía. ¡Fuera la idea del Papa y la jerarquía, de la fidelidad especial a un hombre, que ocupaba una posición jerárquica en la ciudad de Roma!

Hacia la primavera, el vicario general Swain y su equipo romano habían recibido ya una cantidad enorme de *postulata*, los cuales alcanzarían el número de mil novecientos en total, la más alta cifra enviada nunca por las Provincias. Para la XXX Congregación General de 1957, como comparación, había habido unos cuatrocientos cincuenta *postulata*, y esto se consideró elevado en aquella sazón.

A medida que llegaba el alud de las treinta y uno, se hizo en seguida claro que los *postulata* se referían a toda clase de cosas dentro de la Compañía, su estructura de gobierno, su misión, sus ministerios, la formación y preparación de sus jóvenes, las relaciones con el Papado, la práctica de la piedad y la religión, el equilibrio de influencia entre los jóvenes y los viejos en la Compañía. Hubo algunos que sugirieron cambios en el propio *Instituto,* la auténtica definición del jesuitismo perfilada por Ignacio y establecida por el Papa Pablo III en su bula de 1540 de creación de la Compañía de Jesús.

Fuesen cuales fuesen los detalles, se evidenciaba sobre todo que la mayoría de los *postulata* se dirigían en una dirección nueva. Clamaban por una «renovación». La *renovación,* como sabía Swain, era la palabra clave que se estilaba en el Concilio Vaticano II para denominar el cambio radical. Había despertado una fiebre que se propagó por todas las sesiones del Vaticano II, y se extendió luego con gran facilidad, por obra de los numerosos asesores jesuitas de los obispos del Concilio, a la propia Compañía.

Entre los superiores jesuitas de Roma, los sentimientos estaban divididos. Había tradicionalistas estrictos, ciertamente; pero había también voluntades progresistas, «antipapales». Sin embargo, todos ellos, tanto los progresistas como los tradicionalistas, se sentían asombrados del tenor progresista, incluso revolucionario, de los *postulata*. Todos convenían en que no había llegado todavía la hora de ventilar esta «renovación» de la Compañía. Incluso los superiores más progresistas estaban persuadidos de que había que llevar las cosas de la manera adecuada.

Lo prudente que hubiera tenido que hacer un General jesuita en funciones en semejante situación hubiera sido advertir al Papa y decirle: Tenemos un problema. Los *postulata* dan por hecho que la idea de fidelidad al Papa es totalmente anticuada. Para muchos de nuestros jesuitas, el Vaticano II ha señalado el camino. Según ellos, su significación con-

siste principalmente en el hecho de que los obispos y los teólogos de la Iglesia se han enfrentado con los jefes vaticanos en el debate, les han replicado, les han refutado, les han superado en maniobras y en votos, les han desprestigiado y han impuesto la «democratización» de la Iglesia. Para esos jesuitas, el león romano ha sido escarnecido en su guarida. El Vaticano y su curia han quedado despojados de su aura sacrosanta, y su palabra ya no suena a definitiva. La XXXI Congregación General promete ofrecer más de lo mismo.

El vicario general Swain no procedió así. No entró en detalles ni con el Papa Pablo VI ni con los demás jefes vaticanos, ni siquiera acerca de la tensión más rebelde perceptible en buen número de los *postulata*, voces antirromanas, antipapales, antijerárquicas, voces que clamaban por un cambio en la Compañía que introdujese una fidelidad sociopolítica en vez de una fidelidad pontificia; voces que atacaban a Occidente y el capitalismo en el mismo envite dirigido contra el «romanismo».

Tampoco compartía Swain con autoridades superiores el singular hecho que había sido sorprendente en grado sumo para los superiores jesuitas de Roma. Por vez primera, dentro de la memoria viva de la Orden, las opiniones conservadoras y tradicionalistas representaban una minoría. Para la mayoría, en realidad, la XXXI Congregación General llegaba en el momento justo. La docilidad y la sumisión que habían caracterizado al generalato de Janssens habían llegado a su término.

Si Swain hubiera llamado a la alarma sobre ello de alguna forma, Pablo VI le habría prestado oídos. No hacía más que un año, en 1963, que un notable número de quejas sobre la Compañía habían apremiado al Papa a solicitar a sus representantes en varios países que reunieran un acopio de información acerca de la Orden y sus actividades. El famoso *dossier*, que luego llegó a manos de Juan Pablo I y Juan Pablo II, estaba ya engrosándose con los informes acerca de los jesuitas del exterior que mostraban graves deficiencias no sólo en materia de enseñanzas bíblicas, sino de experimentación litúrgica y de doctrinas básicas, como la divinidad de Jesús; algunos presentaban también defectos en creencias sobre dos temas en los cuales la Iglesia católica difería marcada y específicamente de todas las demás: la naturaleza de la Iglesia y las prerrogativas del Papado.

El *dossier* mismo no alarmó demasiado a Pablo en su día, comienzos de la primavera de 1964. Él se daba cuenta igual o mejor que nadie de que su Iglesia estaba en fermentación. En su opinión, y a pesar del glacial término de la sesión tercera del Vaticano II, seguía siendo una buena fermentación. Dentro de su tímido aunque tenaz liberalismo, Pablo podía ser paciente con la experimentación, con el entusiasmo equivocado, incluso con los desvaríos doctrinales.

Pero en cuanto se tocaba al Papado o a la naturaleza de la Iglesia tal como él la concebía, el Papa Pablo mostraba una actitud muy diferente. Si Swain le hubiera puesto en guardia a propósito del gran número

de *postulata* que clamaban por una «renovación» en las relaciones jesuíticas con el Papado y la fidelidad a éste, Pablo se habría vuelto muy puntilloso en su inspección de los preparativos e incluso de la propia congregación.

El vicario general Swain calmó, empero, cualesquiera temores que pudieran haber suscitado en el ánimo del Papa algunos de los informes del *dossier*. La opinión de los jesuitas expresada en los *postulata* era la misma que la que se entrañaba en el propósito de Swain.

Otros jesuitas aseguraron también a Pablo que todo estaba en orden. Eran personas capaces y de confianza, como el cardenal Augustin Bea, el poderoso y muy respetado cardenal jesuita alemán a quien el Papa Pablo conocía desde los años veinte y que había sido confesor de Pío XII antes de convertirse en el hombre del Papa Juan para los asuntos ecuménicos mundiales, y Pablo Dezza, que era el propio confesor de Pablo y cuya calma lombarda, incluso en épocas de gran tensión, bastó para sosegar las emociones de otras personas.

Con semejante asesoramiento del vicario general, secundado por sus más íntimos consejeros jesuitas, el Papa Pablo se mostró tan confiado que, en reuniones celebradas con Swain aquella primavera, levantó todas las restricciones sobre los asuntos que habrían de debatirse y dio su permiso para que la XXXI Congregación General pudiera ventilar opiniones y propuestas acerca de cualquier cosa que atañese a la vida de la Compañía.

«Que sean libres», dijo Pablo. Fue una decisión que habría de lamentar.

Los doscientos veintiséis delegados que llegaron a Roma el 6 de mayo de 1964 para la apertura de la congregación iban con una mentalidad radicalmente diferente de la típica romana, de la clásica jesuítica y de la tradicional católica. Cómo adquirieron esa mentalidad es otra cuestión. Pero el hecho no admite discusiones.

No se trataba solamente de que estuvieran dispuestos, según mostraba los *postulata* que les habían precedido, a desprenderse del bagaje antiguo. La cuestión era que, en su mente, ya lo habían sustituido con algo distinto. En vez de un mundo y un cosmos establecidos jerárquicamente, cuyas formas previas tenían carácter sacrosanto, la nueva mentalidad requería que todas las modalidades de la existencia humana fuesen relativas; en otras palabras, en la vida religiosa, social, política, devota y doctrinal, el nuevo grito jesuítico era en favor de la «democratización».

En vez de las fórmulas tradicionalmente codificadas y las definiciones fijas de la doctrina y la moralidad, la nueva mentalidad subrayaba la experiencia, social e individual, como medida para establecer fórmulas y definiciones temporales *ad hoc*.

Tal cosa significaba, entre otras, que ya no habría más dogmas fijos ni reglas inmutables. La propia fe ya no proporcionaba una base para el asentimiento racional a las fórmulas razonadas y lógicamente coherentes

de la creencia y la práctica católicas.

En cambio, lo que importaba dentro de la mentalidad revolucionaria de los delegados de la XXXI Congregación eran los sentimientos y las necesidades individuales para el crecimiento personal.

Acaso el cambio más revolucionario dentro de toda la nueva mentalidad fue su rechazo de la convicción católica de que los hombres y las mujeres se mueven dentro de un paradigma histórico cerrado, el marco tradicional del cristanismo; creación, pecado original, redención por Cristo y fundación de la Iglesia católica una, verdadera santa y romana; la larga espera de la segunda venida de Cristo, durante la cual cada individuo está comprometido personalmente en la guerra espiritual que ruge entre Cristo y Lucifer; y todo para ser coronado en el juicio final de los vivos y los muertos por un Cristo retornado y luego por la eternidad de Dios, con un éxtasis infinito para los bienaventurados y un castigo infernal sin fin para los malditos.

En la mente de los nuevos intelectuales jesuitas cada bloque de construcción de aquella historia cerrada ha sido sistemáticamente vaciado, modificado, borrado, derribado, cortado, desmenuzado y finalmente desmantelado por la lógica de la historia y la mano de hierro de los acontecimientos mundiales.

Esa nueva mentalidad decía que la vida humana y la historia del hombre no sólo eran abiertas en sus extremos, sino que se estaban abriendo en aquel preciso momento a una nueva era. El único camino que permitía preparar a la Compañía de San Ignacio para la apertura era establecer una transformación substancial en ella y en sus objetivos, su preparación para la acción y su operativa real.

Los únicos elementos que debían permanecer, para cuánto tiempo era otro asunto, eran el lenguaje tradicional y los conceptos que habían sido usados siempre por los jesuitas en sus documentos. Sin embargo, podían usarse con significados muy diferentes de los que siempre habían transmitido. El lenguaje tradicional, en resumen, se convertiría en el camuflaje más efectivo con el cual estos nuevos soldados de Cristo podrían situar sus cañones para volar la vieja Orden, el antiguo bagaje y barrerlo todo.

Pablo VI no adivinó ni una centésima parte de esta mentalidad de cambio, como tampoco lo hizo el mundo en general. Era inimaginable, y todavía parece serlo para muchos, que cualquiera pudiera cambiar el carácter fundamental de los jesuitas como hombres del Papa y como estrictos católicos romanos. Pablo, sin embargo, sí tomó algunas precauciones. Cuando los delegados de la XXXI Congregación General se reunieron en el Vaticano, el día 7 de mayo, para la alocución que el Papa hace siempre al abrirse una Congregación General, el Pontífice dio la representación esperada.

Describió sucintamente lo que la Compañía de Jesús representaba para el Papado y la Santa Sede: «El Protector jurado de la Sede apostó-

lica, la milicia preparada en la práctica de la virtud... para servir solamente a Dios y a la Iglesia, su esposa, bajo el romano Pontífice, el vicario de Cristo en la Tierra..., la legión siempre leal a la tarea de proteger la fe católica y la Sede apostólica...»

Naturalmente, añadió Pablo, había «voces discordantes», entre ellos; pero los jesuitas tenían una armonía y «la mayoría de vosotros participáis de esta adecuada unanimidad». El nuevo Padre General procuraría que esas voces discordantes no rompieran aquella armonía, añadió Pablo.

No estaba jugando a vidente, sino diciendo a los delegados qué clase de hombre debía ser elegido como su nuevo Padre General.

El Papa entonces dio a los jesuitas una tarea solemne de grave importancia: «Os damos el encargo de formar una tribuna unida contra el ateísmo..., de investigar..., reunir información..., mantener debates..., preparar especialistas..., brillar como ejemplo de santidad...»

Los cambios de inspiración como éste han alimentado siempre los grandes acontecimientos jesuíticos. Otras llamadas semejantes lanzadas por el Papa para suscitar la acción habían generado en realidad algunas de las mayores luminarias y santos de la Orden, los Roberto Belarmino, Pedro Claver, Edmund Campion, Isaac Jogues.

Precisamente para asegurar que sus criterios eran diáfanos para los delegados, el Papa Pablo terminó su alocución citando, palabra por palabra, aquel retrato del jesuita escrito por Ignacio en 1539:

> «Todos cuantos profesen en esta Compañía deben entender en momento, y además recordarlo mientras vivan, qué el conjunto de esta Compañía y de los miembros individuales que profesan en ella están en campaña por Dios, sometidos a fiel obediencia de Su Santidad el Papa Paulo III y sus sucesores en el Pontificado romano. El Evangelio ciertamente nos enseña, y lo sabemos por la fe ortodoxa y lo mantenemos firmemente, que todos los fieles de Cristo están sometidos al Romano Pontífice como su cabeza y Vicario de Jesucristo. Pero hemos juzgado, sin embargo, que el siguiente procedimiento será provechoso en grado sumo para cualquiera de nosotros y para los demás que pronuncien la misma profesión en lo por venir, en aras de nuestra mayor devoción en la obediencia a la Sede Apostólica, de mayor abnegación de nuestras voluntades y de una dirección más segura del Espíritu Santo. Además del vínculo ordinario de los tres votos, nosotros estamos obligados por un voto especial a desarrollar cualquier cosa que el presente y los futuros Romanos Pontífices puedan ordenar que corresponda al progreso de las almas y la propagación de la fe, y salir sin subterfugio o excusa, tan lejos como nos sea posible, a cualesquiera provincias donde determinen mandarnos.»

No debéis considerar esto, concluyó el Papa, como una idea decora-

tiva, un simple beneficio espiritual o sólo un privilegio abstracto. Debe ser práctico, «debe resplandecer a través de los actos y ser conocido por todos». En otras palabras: sed los hombres del Papa no sólo de palabra sino de hecho. Que se vea claramente en vuestras acciones que sois los hombres del Papa.

¡Hermosas palabras! Las palabras del abanderado de Cristo mandando a sus tropas de élite prepararse para la batalla contra los enemigos de Cristo. Pero en aquellas bases había también un manifiesto, aunque tácito, miedo del giro que se estaba produciendo, cada vez más acentuado, en toda la Iglesia. Pablo, ya aturdido por los huracanes del cambio y profundamente trastornado por la extraña euforia que se extendía por la Iglesia, sabía con toda exactitud lo que necesitaba y había de pedir a la Compañía de Jesús. He aquí por qué el rasgo central y más notable del discurso del Papa Pablo fue su insistencia en que los jesuitas fuesen fieles al Papado.

En aquella época, les pareció a muchos una insistencia innecesaria, como si un discurso pronunciado ante la «American Medical Association» insistiese en que los médicos curen a los pacientes de sus enfermedades. Pero el Papa necesitaba urgentemente que la Compañía de Jesús, en su clásica forma, llevase el peso de su batalla personal. Como era demasiado romano y estaba tan entregado a su *romanità*, el Papa Pablo decidió que su discurso fuese sólo una advertencia velada.

Velada o no, la intención del Pontífice no fue pasada por alto por los superiores romanos de la Compañía. Pero, si se escuchó alguna advertencia entre los delegados, fue de especie muy diferente. La reacción de la mayoría era negativa. Les recordó el discurso pronunciado por Pío XII ante la treinta, nueve años antes. En aquella ocasión, las críticas acres del Papa y los avisos de una tensión entre la Compañía y él, abatieron el espíritu de los delegados, y aquella congregación no desarrolló nada de importancia.

Esta vez, la idea general era que la situación sería diferente. Acaso los delegados en la treinta habían dejado la presencia de Pío XII en un rechazo, desdén y silencio. No ocurriría así entre los delegados en la treinta y uno, en el año crucial de 1965; ellos percibieron la presencia de Pablo VI determinado a seguir adelante con sus determinaciones originales. Los delegados habían venido a Roma no para suscribir los llamamientos y los sentimientos papales, o para ensalzar más la autoridad y el autoritarismo centralizadores del Papado. Habían venido por una razón solamente: rehacer las *Constituciones* de la Compañía, de modo que también los jesuitas pudieran entrar en la gran corriente de la «renovación», marchar junto a los «nuevos hombres y mujeres» y ayudar enérgicamente al nacimiento de «la Iglesia» de entre «el pueblo de Dios», conforme al auténtico «espíritu del Vaticano II».

El principal propósito por el cual había sido convocada la XXXI Congregación era elegir al nuevo Padre General. Pero como la mayoría de

los delegados querían un cambio en la función y facultades del General, un cambio en favor de la democratización y en contra de la autoridad absoluta, esta finalidad fue relegada a un segundo término. No serviría para nada elegir a un hombre y encontrar luego que reaccionaba ante la presión papal del mismo modo que el Padre General Janssens lo había hecho ante el Papa Pío XII. Esto equivaldría a detener la renovación de la Compañía antes de que pudiera ser elaborada.

No, el primer punto del programa tenía que estribar en cambiar la naturaleza misma del Generalato, antes de que fuera elegido un hombre, no sólo para dirigir la Compañía, sino para dirigir esa misma Congregación sin vacilar ante el barrido que le correspondía emprender.

Conforme a las Constituciones, el Generalato era vitalicio. Esto ya no gustó a los delegados, porque sonaba remotamente a totalitarismo. Debería haber algún mecanismo aprobado por el cual el Padre General pudiera retirarse del cargo o, si llegaba el caso, ser retirado. Era necesario que hubiera una representación mayor de las Provincias de todo el mundo en la administración central romana de la Compañía. Esos dos cambios reducirían el peligro de que cualquier nuevo General impusiese sus opiniones, o las del Papa, sobre el conjunto de la Compañía.

Se llegó pronto a un consenso de que la dimisión «activa» o «pasiva» del General debería ser promulgada legalmente por la Compañía.

Fue más difícil lograr el aumento de la representación provincial; pero, a pesar de los pesares, no se tardó mucho en ello. Hasta 1964, el Padre General había estado ayudado en Roma por doce asistentes regionales, cada uno encargado del gobierno jesuítico a nivel medio de agrupaciones provinciales, llamadas Asistencias. Los delegados a la treinta y uno decidieron que, de entonces en adelante, además de esas doce Asistencias, el General estaría, no sólo ayudando, sino secundado, en el sentido democrático de la palabra, por cuatro asistentes generales. Éstos constituían unos cargos totalmente nuevos dentro de la Compañía. A cada uno de ellos se le confiaría una tarea general o universal propia, educación, apostolado social, publicaciones y demás. Se le encargaría también alguna otra cosa. Formarían un grupo especial de asesores del Padre General. No se limitarían a aconsejarle, sino que aprobarían, o desaprobarían, lo que él propusiese, y le sugerirían su línea de acción. El los necesitaría para gobernar la Compañía como Padre General. Ellos, en otras palabras, serían equilibradores y democratizadores. ¿Perros guardianes? Sí, también eso.

Tan importante era la necesidad de democratización dentro del pensamiento de los delegados, y tan grande el temor de que un nuevo Padre General pudiera, desde el comienzo, traicionar el propósito de la Congregación, que la elección de los cuatro hombres para cubrir los cargos de asistentes generales precedió al sufragio para la elección del nuevo Padre General, de acuerdo con el procedimiento dignificado por el tiempo.

Los cuatro días rituales para reunir la información acerca de los posibles candidatos comenzaron formalmente el 18 de mayo, once días después del comienzo de la XXXI Congregación General. En realidad el proceso ya había comenzado en conversaciones privadas. Si el nombre del padre X responde a los rasgos deseados del siguiente Padre General, mientras que el nombre del padre Y se aparta más o menos de esos rasgos particulares, la conclusión es obvia.

Los delegados sabían con bastante exactitud lo que deseaban del nuevo General: un hombre que «reconociera la profunda inquietud de la humanidad», como comentó un delegado; un hombre que fuera de mente clara e ilustrada, comprometido a sobreponerse a las luchas de clases y a las rivalidades nacionales; un hombre dispuesto a tratar con las incertidumbres de la transición desde las viejas formas y los viejos valores, hasta los modelos recientes y el nuevo orden.

En ningún lugar de los discursos, las minutas o los otros informes de la XXXI Congregación General existe mención del modelo ignaciano como guía para ser usada por estos delegados al escoger al General. No aparece alusión alguna a que el candidato sea un hijo obediente de la Iglesia, un sirviente sumiso de la Santa Sede, el hombre especial del Papa, el compañero de Jesús, el contemplativo en acción, el servidor devoto del Sagrado Corazón de Jesús. Más bien, los candidatos con «madera de General» tenían que ser medidos únicamente por el análisis de la concreta situación de la Compañía aquí y ahora y necesitaban ser aceptables solamente para los propios jesuitas.

Durante los cuatro días de reunión, información y discusiones, los Superiores y los miembros del *establishment*, reconocido de cada Asistencia se ponen de acuerdo, lo primero de todo, si entre su propio grupo hay uno o más hombres con madera de General. En seguida, los representantes de una Asistencia conferencian con los de otra, comparando análisis y posibles candidatos. El proceso continúa rápidamente hasta que el campo se limita a dos candidatos principales, con una tercera posibilidad para tener en reserva en caso de bloqueo.

Después de todo, había aún dos facciones principales en la Congregación: los renovadores, que ponían todo su énfasis en la «renovación» proclamada en nombre del Segundo Concilio Vaticano y los tradicionalistas, quienes insistían en que la renovación auténtica que se necesitaba era la de la forma clásica de jesuitismo y del ideal ignaciano en la misma Compañía. El grupo tradicionalista, aunque fuera el más pequeño que entraba en la XXXI Congregación General, era elocuente y persuasivo. Un posible bloqueo no podía ser desestimado.

Hacia el 2 de mayo, día señalado para la votación, los renovadores, reflejaban el espíritu innovador en su forma extrema. Su programa era el cambio inmediato, de pies a cabeza, en la Compañía de acuerdo con los vientos de renovación que se habían llevado la fidelidad a la autoridad docente de Roma y el lugar privilegiado del Papa de las mentes

de muchos obispos, teólogos, sacerdotes y pueblo seglar. El otro, el candidato de los tradicionalistas, tenía una actitud moderada: Cambio, sí, pero muy gradual y de estricto acuerdo con el voto papal que habían hecho los jesuitas.

Si ningún candidato conseguía votos suficientes, allí estaba el candidato de compromiso. Se hallaba dispuesto al compromiso solamente en un sentido. Él estaba a favor del cambio y por el cambio pronto. Pero por un cambio con preparación adecuada, no una revolución de la noche a la mañana.

De acuerdo con la costumbre, todos los delegados asistían a una misa especial el día de la elección en la iglesia del Gesù. En su elección del predicador de aquélla misa, el Vicario General Swain mostró sus tendencias renovadoras todavía más claramente de lo que lo había hecho al no advertir a Pablo VI de la situación jesuítica. Escogió al padre Maurice Giuliani, de la Provincia de París, para el cual, tal como este valioso renovador aclaró, «la tarea más importante de la Compañía (era) abrazar libremente y apoyar con firmeza esta renovación de la Iglesia».

Giuliani resumió en una simple frase el tipo de candidato más deseable para el cargo de General de los jesuitas: El nuevo hombre, afirmó amablemente, debe conservar la Compañía «unida al mundo». Con esta única frase, Giuliani barrió a un lado el jesuitismo clásico en el cual, de acuerdo con la propia definición de Ignacio, según las palabras del apóstol Pablo, un jesuita tenía que ser una persona «que esté crucificada al mundo y a la cual el mundo esté crucificado».

Después de haberse distanciado tanto de Ignacio, no le fue difícil a Giuliani convertirse en cambio en eco de Teilhard de Chardin. Explicó que los jesuitas esperaban que su nuevo Padre General «ayudase a toda la Compañía y a cada no de sus hijos a entrar profundamente en el misterio de la muerte que entraña la realización, de modo que podamos, en las difíciles circunstancias de hoy, llevar la salvación al mundo». La única cosa visible a través de este pensamiento confuso es la vaga noción teilhardiana de la absorción de todos los humanos en la evolución que avanza hasta el Punto Omega. Ha desaparecido cualquier mención de la muerte de Jesús en la cruz o de la muerte del alma humana por el pecado.

En otras palabras, Giuliani no estaba hablando acerca de la salvación ya lograda por Jesús a través de su pasión, muerte y resurrección, y ofrecida entonces y para el resto del tiempo a través de los sacramentos de su Iglesia. La salvación que Giuliani situaba en las manos del nuevo Padre General se refería pura y simplemente a la liberación sociopolítica, o evolución, de los hombres y las mujeres.

Sin embargo, la cosa no tenía importancia; una subversión rotunda se cohonestaba con la otra. Giuliani continuó diciendo que el nuevo General debía guiar a la Compañía en la aproximación a la época que estaba amaneciendo de modo que «penetrase atrevidamente en esos

nuevos movimientos para evaluar sus extendidas esperanzas». Después de haberse separado del ideal de Ignacio y de la salvación sobrenatural como misión, Giuliani había llegado al punto central de su sermón: Nosotros, los de la nueva Compañía, estamos aquí para servir a los hombres y las mujeres cuando se han puesto en marcha hacia una nueva conquista. Elijamos como General al hombre que nos guiará por este camino.

En el conjunto de su sermón, Giuliani no hizo ni una mención cortés, no digamos ya una exhortación, a propósito de seguir a Jesús, el líder, en la batalla contra el Maligno, o acerca de la fidelidad primaria y la lealtad última de todos los jesuitas al Vicario de Cristo y a la Iglesia católica.

En suma, todo esto no traía buenos augurios de éxito del llamamiento de Pablo VI a los jesuitas para que fuesen los hombres del Papa, de nombre y de hechos; ni siquiera casaba con la opinión de los superiores jesuitas de que la «renovación» del elemento papal dentro de la Orden tenía que ser enfocada con alguna delicadeza, con respeto a las circunstancias, si no se respetaba al Papa mismo.

Terminó la misa, y el padre George Bottereau, como «inclusor», o encerrador, procedió a encerrar, siguiendo una vieja regla establecida en las elecciones jesuíticas, a los doscientos veintiséis delegados en el auditorio del Gesù, de modo que pudiera comenzar la votación.

En la antigua práctica de elecciones en la Compañía, cada elector se ponía en pie por turno, abría los brazos en forma de cruz, y repetía su voto especial de obediencia al Papa. Luego, escribía el nombre del candidato que él elegía en una papeleta, echaba ésta en un receptáculo y volvía a su sitio. Cuando todos habían hecho esto, se efectuaba en el acto el escrutinio de los votos y se leía en voz alta.

En las reglas se habían tomado providencias para el caso de que se registrasen hasta cinco votaciones infructuosas o indecisas. Tras cada recuento, las papeletas eran destruidas. Después de cinco sufragios infructuosos, podía acudirse a una comisión elegida, formada por once delegados, votada para representar geográficamente en conjunto a la Compañía. Esta comisión procedería entonces a escoger un Padre General para que lo aceptase luego toda la congregación.

En la treinta y una, al final de la segunda votación, celebrada el día 22 de mayo, era obvio que ni el primer candidato de los tradicionalistas ni el de los renovacionistas podrían obtener el voto mayoritario. En la tercera votación, el candidato de compromiso, Pedro Arrupe, de cincuenta y ocho años, reunió la mayoría y se convirtió en el vigésimo séptimo Padre General de la Compañía de Jesús, y en el primer vasco que llegaba a tal cargo desde el propio san Ignacio (1).

Hasta aquel día y hora, había habido sólo un momento de atención pública dentro de la vida de anonimato organizador de Pedro Arrupe.

Había nacido en Bilbao, en 1906, y era el único varón entre cinco hijos. Su padre, un rico arquitecto, había fundado también un periódico, *La Gaceta del Norte*.

Como Ignacio, Arrupe no se dispuso desde el primer momento a ser sacerdote. Su primera afición era la medicina, la cual estudió en la Universidad de Madrid. Pero, una vez más igual que Ignacio, experimentó una profunda conversión. En 1927, en una visita al santuario mariano de Lourdes, vio con sus propios ojos tres curas milagrosas, un hombre de nacionalidad belga, que sanó de un cáncer; un francés de veintiún años, que vio desaparecer la entonces temible parálisis infantil, y una monja aquejada de parálisis espinal causada por la tuberculosis, y que recuperó de pronto la salud. Arrupe, inmediatamente, se sintió llamado a ser sacerdote. Se sumó a la Orden jesuítica y fue ordenado presbítero en Holanda, en 1936. Pasó dos años en un centro de preparación en los Estados Unidos.

Al parecer, quería realizar estudios avanzados en psicología; pero sus superiores decidieron otra cosa. En 1938, fue destinado al Japón, a una misión situada en la ciudad de Yamaguchi, en el oeste de la isla de Honshu. El sobrenombre cariñoso de Arrupe, «el sacerdote shinto», data de esa época. Se convirtió en un niponófilo. Como explicaba más tarde, puso a prueba su capacidad en todos los aspectos de lo japonés, «excepto el tiro con arco samurai». Rezaba sentado en un almohadón, en una postura zen; escribía haiku, practicaba la caligrafía japonesa y desarrollaba la ceremonia del té.

El criterio de Arrupe en todas estas cosas era sólido y corresponde a la tradición jesuítica: tratar de penetrar en la mentalidad y alma de la población a la cual se es enviado a convertir. Desde luego, había que tener una cierta precaución, pues si esta «inculturación», le llevaba demasiado lejos, podría conducir a la conversión del misionero al espíritu, e incluso a la religión de aquellos a quienes había ido a convertir.

Fue en Yamaguchi donde el carácter de Arrupe se hizo conocido dentro de la Compañía. Tenía extraordinario empuje para el trabajo y se movía con lo que sus colegas describieron como «el estilo torbellino». Por las mañanas, fuese invierno o verano, se duchaba con agua fría, salía para una rápida sesión de *jogging* y volvía en plena ebullición de sudor y vapor, «ardiendo como un tizón», según decían sus compañeros.

Organizó un museo para conmemorar a los mártires de Nagasaki del siglo XVI. Dio una vez un concierto, anunciado como «gran concierto», en el cual él fue el tenor solista, acompañado al violoncelo por su superior, el padre Lassalle, y por otro jesuita como violinista. «Arrupe era un optimista por definición», observó uno de los que convivieron con él, y parecía que no hubiera límite ni para su energía ni para su entusiasmo.

Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial, Arrupe fue arrestado por la infame Policía japonesa, la «Kempei-Tai», la cual tenía sospechas de aquel *Keto*, «el del cabello de color», expresión con que habitualmente se designaba a los extranjeros. Arrupe pasó treinta y cinco días en la cárcel, y padeció treinta y siete horas de interrogatorio continuo, una forma sutil de tortura, en manos de un tribunal militar. Se ganó la admiración del jefe cuando, al final de esta prueba, Arrupe le agradeció «los mayores sufrimientos que he experimentado en mi vida», diciéndole: «Usted ha sido... la causa de estos sufrimientos.»

Después de ser liberado, el superior de Arrupe, el mismo padre Lassalle que tocaba el violoncelo, decidió que este «sacerdote shinto» necesitaba pasar a una situación oscura, y le envió a la soledad de una residencia jesuítica en Nagatsuka, un suburbio situado a unos seis kilómetros al norte de la hermosa Hiroshima, a los pies de las colinas cubiertas de verdor que acunaban la ciudad junto al mar Interior. Quiso un hado irónico que no fuese precisamente la oscuridad lo que Pedro Arrupe encontrara en aquel lugar, sino su primera experiencia con las amplias candilejas de la publicidad que acompañan a los grandes acontecimientos.

En 1942, Arrupe fue nombrado superior y maestro de novicios en Nagatsuka. Su trabajo siguió siendo en gran parte de puertas adentro, preparando a los jóvenes novicios jesuitas y gobernando su comunidad jesuita de dieciséis hombres. Con su diligencia característica, él ya había añadido el japonés a la lista de lenguas que hablaba, español, holandés, alemán e inglés, además de su vascuence. Finalmente, publicó ocho libros en japonés. Desarrolló un nuevo apostolado en Nagatsuka y se preocupó por la piedad y las prácticas devotas entre los pocos católicos de Hiroshima. Poco a poco, entabló relación con otros japoneses, no cristianos, y fue haciéndose conocido y aceptado.

Como miembro de la comunidad jesuita, Arrupe llegó a ser inestimable, una especie de centro de gravedad para sus colegas de Nagatsuka. Dicho de un modo simple, a la gente le gustaba Pedro Arrupe. Tenía una estatura ligeramente inferior a la media; un cerco de cabellos le rodeaba la cabeza, que se iba volviendo calva. Su sonrisa presta y radiante revelaba unos dientes frontales ligeramente prominentes y plegaba en arrugas lo que antaño habían sido hoyuelos. Aunque su cara era parecida a la del búho, una nariz fuerte, curvada, bajo una frente alta, amplia y ojos de color castaño claro, poseía un carisma que atraía a los jesuitas y a los no jesuitas, a los cristianos y a los no cristianos.

Arrupe se dedicó intensamente a los japoneses, y le gustaba Hiroshima como lugar. El puerto marítimo estaba en pie de guerra, las escuelas primarias habían sido evacuadas, y todos los estudiantes de colegios superiores se hallaban movilizados para trabajar en factorías de guerra; la ciudad era el cuartel de uno de los cuatro ejércitos imperiales que se preparaban para la esperada invasión norteamericana y unos

noventa mil oficiales y soldados estaban acuartelados allí. Sin embargo, para Arrupe, nada de esto había disminuido el encanto de aquella ciudad construida sobre el delta formado por los siete tributarios. Sus calles empedradas, las azaleas y los capullos de cerezo del Parque de Hijayama, las docenas de puentes, el antiguo castillo de Mori, todo tenía encanto para él. Incluso la línea de la costa, aunque él sabía que había en ella cuatro mil barcos cargados de explosivos, preparados para el día en que los norteamericanos desembarcaran, no perdía nada de su belleza y atractivo a los ojos de Arrupe.

Hasta el 6 de agosto de 1945. A las ocho y cuarto de la mañana de aquel día, el bombardero Tom Ferebee, a bordo del «B-29» de las Fuerzas Aéreas de los Estados Unidos, a más de nueve mil metros de altura, abrió la puerta de las bombas y observó a *Little Boy*, la primera bomba de uranio de la Historia, caer directamente de su almacén y descender en picado en busca de su objetivo, el puerto sudoccidental de Hiroshima.

Cuarenta y tres segundos después, a quinientos cincuenta metros del suelo, *Little Boy* explotó formando una bola de fuego más brillante que mil soles. En ese momento, Hiroshima se transformó en algo nuevo para Pedro Arrupe. Se convirtió en un ejemplo sangriento de lo que una sociedad sin dios podía desencadenar; pasó a ser un cuadro vivo, grabado con pena y sufrimiento, de lo que podía realizar la corrupción occidental; fue una prueba patética del error occidental sobre la mente japonesas, que era tan ajena a él.

A las ocho y media de aquella mañana de agosto, todas las ventanas de la residencia de Arrupe en Nagasutka fueron destrozadas por una onda rugiente, y el cielo se llenó de una luz que más tarde describió como «sobrecogedora y funesta». Cuando él y su comunidad se aventuraron a salir unos treinta minutos después, una tormenta de fuego, impulsada por un viento abrasador de ciento veinte kilómetros por hora había envuelto Hiroshima. Cuando envió un equipo de rescate a los suburbios, el primer equipo médico, por rudimentario que fuese, que empezó a trabajar en la ciudad herida, una lluvia radiactiva fangosa y pegajosa comenzó a caer, convirtiendo el calor del aire en una frialdad misteriosa.

Aquella tarde, uno de los primeros supervivientes que llegaron a su casa de Nagatsuka fue un estudiante de teología enviado por un compañero jesuita, el padre Wilhelm Kleinsorge, quien, de alguna manera, había sobrevivido a la explosión en medio de Hiroshima. A través de él, Arrupe consiguió sus primeros informes testimoniales. Aunque lo vio todo por sí mismo durante las semanas siguientes, cuando él y su comunidad se movieron a través de la devastación como ángeles asistenciales.

Tom Ferebee había dirigido la bomba hacia el puente de Aioi, en forma de T, que se extendía entre los ríos Honkawa y Motoyasu. Pero el *Little Boy* había encontrado el centro de su rueda de muerte nuclear

no sobre aquel puente, sino en el patio del Shimii Hospital, unos doce metros al sur de la puerta Torii del Templo de Gokoku, al lado de los campamentos de los cuarteles del Ejército regional de Churgoku.

Cerca de 80.000 personas murieron en el calor de 6.000 grados de la explosión. Otros 120.000 estaban muriéndose. De 90.000 edificios, 62.000 fueron derribados. Sesenta de los ciento cincuenta médicos de Hiroshima se hallaban muertos; la mayoría de los que quedaban se encontraban heridos, o agonizantes. De sus 1.780 enfermeras, 1.654 habían perecido o sufrían heridas de gravedad. Las instalaciones de los hospitales habían sido destruidas. Los recursos de Hiroshima aparecían destrozados. Y el Gobierno central japonés, en realidad, permaneció alejado durante las primeras sesenta horas.

Arrupe vio toda la mutilación de cuerpos humanos y la destrucción de los edificios. Durante las semanas siguientes de fatiga, mientras hablaba con los *Hibakusha*, los supervivientes «afectados por la explosión», oyó de sus labios cosas increíbles y vio en sus personas la impronta de lo que la población japonesa aterrorizada llamó *genshi bakudan*, «la bomba niña original».

Arrupe se enfrentó a las visiones horribles que tenía por todo su alrededor: la piel cayendo como cera de los brazos y piernas, o desprendiéndose del torso como guiñapos; las cabezas sin cara; las quemaduras; las cicatrices queloides peculiares, que aparecían bajo la piel; los muertos; el olor a putrefacción. Pero, quizá sorprendentemente, su reacción inmediata no fue un movimiento de odio hacia la guerra. Sintió, por supuesto, el horror al sufrimiento humano, y lo recordó luego muchas veces. Pero no experimentó menos horror cuando fue uno de los pocos occidentales que presenciaron el apaleamiento hasta la muerte de un piloto norteamericano en Hiroshima, la mañana siguiente de que fuera lanzada *Little Boy*. El norteamericano, un superviviente de un «B-29» llamado *Lonesome Lady*, fue descrito por un espectador como «el muchacho más hermoso que vi jamás» con «pelo rubio, ojos verdes, piel blanca como la cera, cuerpo robusto y un aspecto muy fuerte como de león».

Los japoneses lo ataron a un poste en el puente de Aioi con una nota prendida en su ropa. La nota decía: «Herid a este soldado norteamericano antes de pasar.» Dentro de su humillación, sufrimiento y derrota, los naturales de Hiroshima, al cruzar ante él, lo golpearon y apedrearon causándole una muerte terrible.

Mucho más intenso, en el olfato de Arrupe, que la putrefacción terrible de los muertos y moribundos fue el «olor eléctrico» de la inonización desatada por la explosión de la bomba. Y mucho más augural para él que la carne podrida o que aquella lapidación, era la nueva potencia que, de modo tan fácil, en cuestión de segundos, había convertido las calles asfaltadas en superficies rugosas, había cocido patatas que estaban todavía enterradas, había asado calabazas que se encontraban col-

gando de sus cordeles, y había reducido la hermosa ciudad a un cementerio cubierto de escombros.

Veinticinco años después, cuando Arrupe buscaba un adjetivo con el que describir el poder de Cristo, lo llamó «superatómico». Con la aparición de *Little Boy*, Arrupe vio que «surgía una nueva época en la creación de un nuevo humanismo tecnológico» procedente de los círculos y centros de poderío carentes de Dios que había en Occidente. Y vio «la aparición de un nuevo tipo de hombre». Hasta el final de su vida, Pedro Arrupe nunca perdió aquella sensación de asombro ante dicho nacimiento. «Hiroshima —acostumbraba a decir— no se refiere al tiempo. Pertenece a la eternidad.»

En toda aquella catástrofe, Arrupe vio también algo más. Pudo ver lo que valían los japoneses. Pudo ver su energía, su indomable valor, su persistente cultura. Las bombas podían destruir sus ciudades, ciertamente; pero comprobó que las mentes occidentales que habían diseñado tales bombas no eran capaces de cambiar el molde de la mentalidad japonesa, la disposición de ánimo que Arrupe había llegado a identificar como típica de los japoneses. Era, sobre todo, su opacidad, su «inasequibilidad» lo que le impresionó.

Ellos, por su parte, nunca olvidaron la ayuda infatigable de Arrupe en la Hiroshima herida. Jamás hizo falta recordarles que había sido su equipo de socorro el primero que actuó, antes de que pasase una hora desde que *Little Boy* provocase lo que parecía la explosión del mundo.

En un curioso arabesco del destino, el servicio de Arrupe en la ciudad a la que había sido enviado para huir de la exhibición, le proporcionó la primera experiencia de popularidad mundial. Él y su Orden religiosa recibieron el agradecimiento público de los japoneses. Sin ninguna duda, sus esfuerzos en ayuda de los damnificados fueron decisivos para el éxito de los jesuitas en el Japón de la posguerra.

Durante los veinte años que Pedro Arrupe pasó en el Japón después de 1945, durante su carrera como viceprovincial de todos los jesuitas en el Japón posbélico, siguió siendo una celebridad en varios sentidos. Y continuó manteniendo el mismo ritmo agotador de trabajo, administrando la Provincia, allegando fondos (2), predicando, viajando.

Pero fue durante su breve estancia en Hiroshima cuando aprendió una lección fundamental, relacionada con la opaca inasequibilidad de los japoneses. Sin duda, fue el agudo sentido de observación de Arrupe y su inclinación hacia el prójimo los que le ayudaron a aprender esa lección. Pero, también sin duda, sus orígenes vascos entraron en juego en este asunto. En cualquier caso, él captó por qué los japoneses eran tan opacos para los occidentales. Durante más de dos mil años se habían desarrollado en completo aislamiento respecto a las culturas y civilizaciones del mundo occidental, tan especificadas y personalizadas. ¿Quién podía entender mejor el significado de su historia que un vasco, nacido entre los primeros «separatistas» de Europa en todo el curso de su

historia tumultuosa? «Nuestros huéspedes extranjeros en el umbral de Europa», les llamó cierta vez Juan Jacobo Rousseau. Viviendo en España, no se habían convertido nunca en españoles, rodeados de europeos, se resistían resueltamente a ser típicamente europeos. Incluso su idioma era una anomalía asiática vibrantemente viva en medio de una babel de idiomas indoeuropeos. Ni los romanos ni los visigodos ni los francos; ni los normandos ni los moros, habían logrado someterles. El general Franco no les sometió nunca. Tuvieron la dudosa pero indudable distinción de ser el primer pueblo que destrozó al ejército, tenido por invencible, del primer gran «europeo», Carlomagno. Fue en Roncesvalles donde Roldán, el caballero occidental por esencia, murió tristemente «lejos de Francia y del dorado Carlos», como decía la *Chanson de Roland.*

Los antecedentes vascos de Arrupe y su experiencia en el trabajo con japoneses en la paz y la guerra, le enseñaron que los cristianos occidentales tendrían que hacer algo más que ser ellos mismos, viviendo, hablando y comportándose simplemente como occidentales, si querían llegar hasta aquel pueblo inaprehensible.

Y la misma lección valdría para cualesquiera tratos que los occidentales tuviesen con pueblos de cultura significativamente diferente, como los hindúes, los chinos, los musulmanes, los africanos o los polinesios. Y, especialmente, insistía Arrupe, con occidentales que tuvieran unas ideas y una cultura totalmente no cristiana. En este caso, Arrupe pensaba en un tipo de occidental muy concreto, el ateo.

Estaba convencido de que el ateísmo occidental había producido durante largo tiempo una mentalidad, una cultura, un modo de vida tan impenetrable como las mentes y las almas de sus amados japoneses, y tan «separatista» como sus queridos vascos. Para alcanzar a aquella mentalidad occidental no cristiana, Arrupe quedó convencido de que se hacía necesaria una «inculturización», del mismo modo que era precisa en el Japón, la India o la China. En realidad, Arrupe acabaría por calificar el proceso de aquella «inculturización» en media docena de fórmulas (3).

En aquel día 22 de mayo de 1964, cuando una vez más, el destino cogió de la mano a Arrupe para situarlo en una cumbre de poder donde su campo de actividad era literalmente todo el ámbito de la sociedad humana, su pasado en el Japón y su experiencia con *Little Boy* en Hiroshima habían creado alrededor de él una aureola de vidente o de profeta que profesaban sus jesuitas. Llegó al Generalato llevando tras de sí una cierta mística. «Arrupe ha visto la apocalipsis», decían. Menos la muerte en el martirio, Arrupe tenía todos los méritos de los jesuitas clásicos: el encarcelamiento, la tortura, el poliglotismo, la capacidad administrativa, el valor, la tenacidad. En cierto sentido, lo tenía todo.

Bien, quizá no todo. Todavía no. Porque, por mucha mística que le

rodease, su elección como General fue un compromiso y rigurosamente racional. Antes de que aprendiera de verdad a dirigir la Compañía de Jesús por nuevos caminos, tendría que someterse a cierta «educación» en las grandes realidades nuevas de la vida jesuítica. Y ciertamente tendría que someterse a un cambio de perspectiva a propósito de lo que deberían hacer los jesuitas.

Inmediatamente después de la elección de Pedro Arrupe como cabeza de la Orden mejor organizada y mejor educada de la Iglesia católica, que tenía, en aquella época, treinta y seis mil miembros situados en todos los rincones y recovecos del mundo, se envió una notificación del sufragio al Papa Pablo VI. Llegaron casi inmediatamente la bendición y la aprobación papales.

Durante el futuro previsible, Giovanni Battista Montini, como Pablo VI, y Pedro de Arrupe y Gondra, como General de la Compañía de Jesús serían los dos hombres que se hallarían en el centro del escenario, como protagonistas en el drama que se desarrollaba entre los hombres del Papa contrapuestos a los Papas. Nunca, o por lo menos muy raras veces, las circunstancias humanas habían contrapuesto a dos eclesiásticos tan profundamente diferentes y tan inexorablemente atados entre el Pontificado romano y el Generalato jesuítico.

Ningun de los dos había sido forzado a esta relación por un hado inflexible. Montini consintió en ser Papa, en junio de 1963, creyendo que tal cosa representaba su destino y el adecuado coronamiento de sus cuarenta y tres años de servicio como un «segundo» dentro del Vaticano. Arrupe convino de buen grado en ser General en mayo de 1965, persuadido de que, como vasco, como occidental felizmente inculturado en una sociedad no occidental y como jesuita dotado de una perspectiva geopolítica adquirida a la luz funesta del apocalipsis de Hiroshima, era el más capacitado para guiar a su Compañía de Jesús, precisamente de la manera que Iñigo, el primer vasco, lo habría hecho si hubiera sido elegido General por los doscientos veintiséis delegados de la XXXI Congregación General el 22 de mayo de 1965, en vez de serlo por el voto unánime de sus once compañeros el 8 de abril de 1541.

Cada uno de estos hombres se había esforzado personalmente para alcanzar una cúspide situada fuera del alcance de los pequeños mercaderes del poder; Montini la del Vaticano, y Arrupe la de la Compañía de Jesús. Pero entonces, desde sus respectivas cimas, tenían que tratar el uno con el otro, quisieran o no.

Tanto Montini como Arrupe eran sinceros al creer que sus cometidos eran mesiánicos o, por lo menos, forjados por un alto destino; que la mano de Dios estaba con ellos personalmente. Se hallaban tan seguros de esto, como de la luz el día. Por tanto, los dos, libre y entusiásticamente, asumieron cargos que les situaban no sólo en íntima proximi-

dad mutua, sino en una relación de dependencia recíproca férrea, legalmente forjada, establecida de antiguo. En calidad de Vicario de Jesús y de Compañero de Jesús. Por su condición de Pontífice y creyente católico. Como creador y criatura. Como dueño a quien se ha jurado fidelidad y sirviente que está sujeto por un juramento. Como superior máximo y como súbdito entero. Como maestro supremo y como ayudante privilegiado. Como Papa blanco y Papa negro.

En el momento de su conjunción en la órbita romana, uno como Papa y el otro como General, ninguno de los dos podía haber previsto su choque irreconciliable. Pablo, con sus sesenta y ocho años, y Arrupe, con cincuenta y ocho, eran de la misma generación, nacidos ambos en la sociedad de finales del siglo XIX, estructurada en clases; atendidos por padres cariñosos, mucho antes de que aquella sociedad se derrumbara, y «se apagasen las luces en toda Europa» en 1914. Incluso tenían parecidos físicos: eran de estatura inferior a la media, de cráneos abovedados, muy calvos, altas frentes, grandes orejas, ojos luminosos con pesados párpados, narices ganchudas, boca de fino trazo, mejillas hundidas, mentones obstinados, cuellos estrechos, manos expresivas con dedos como espátulas, estructuras óseas frágiles, expresión de lechuza en la cara y una presencia que causaba respecto a quien se acercase a ellos.

Ambos poseían un estilo benigno y paternal en la conversación a dos, de carácter privado. Cada uno de ellos, delante de un público, se conducía como «un enviado», igual que un emisario que carga con el peso del destino. Los dos sin quejas, insistían en su dignidad. Pablo en la dignidad del susurro, Arrupe en la dignidad del clamor. Uno y otro eran obstinados en sus devociones, y su estilo de administración era muy personalista. En suma, ninguno de los dos podía ser descrito como un hombre sencillo o un santo varón, en la medida de la percepción humana ordinaria, porque, a su manera, cada uno estaba demasiado preocupado consigo mismo y con que su actuación fuera totalmente inspirada en Dios, al cual había optado por servir. «Los grandes —había escrito en el siglo IV san Ambrosio de Milán— a menudo se despojan de la humildad hasta que la muerte los humilla. Tal es su camino hacia Dios.»

Pero, enumeradas estas cosas, se han acabado los rasgos comunes entre esos dos hombres. El resto es un díptico de disonancia y desacuerdo, de antipatía, incompatibilidad, oposición y, en suma, de fracaso. Porque el Papa fracasó en mandar mientras el General fracasó en obedecer. El resto de su relación constituye simplemente el despojo mortal de sus vidas.

En términos de fracaso absoluto, el de Arrupe había de ser el mayor. Pablo VI, al estar en el mando absoluto, fracasó en su esfuerzo por mandar benignamente. Arrupe, bajo el voto de obediencia absoluta, falló en todo lo esencial, por su esfuerzo en ser desobediente con talento.

Sin embargo, el Papa y el General jesuita, estaban actuando ambos en función de la educación y de las influencias que habían ido formando la materia prima de su personalidad. Los éxitos que cosecharon y las equivocaciones que cometieron eran características de aquella educación y de aquellas influencias.

El carácter de Montini, italiano de la clase media alta, estaba perfilado en una búsqueda singular del poder para hacer el bien al servicio de Dios. Era de la tradición septentrional, no de la del sur. Nada de lo típico de la Italia del *mezzogiorno*, el ruido, el calor, las aglomeraciones de las gentes del pueblo y sus maneras vociferantes y gesticulantes, le cayó nunca bien. El susurro de la dignidad era su talante natural.

Montini recibió la mejor educación dispensada por una fiel burguesía católica, que se dolía de lo distante de la aristocracia y creía en la bondad del hombre común. Aquella educación puede ser resumida en dos palabras: formalismo francés. Estaba construida según modelos franceses, la lógica gala, su desafiante precisión, su buen acabado final. Era la forma elegante lo que importaba. Pero, cuando fue importado por los italianos y para los italianos, el modelo omitió la sustancia francesa, el riguroso intelectualismo, el academicismo de la tradición histórica. Pero fue sustituido por un elemento más afín a la mentalidad italiana, un suave romanticismo. Esto quedó coloreado a medias por el rosado humanismo del Renacimiento italiano del Quattrocento, sin el paganismo, y a medias por el triunfalismo del Risorgimento italiano del siglo XIX, sin su tensión revolucionaria.

El resultado fue como el idioma mismo. El italiano era hermoso y flexible. Un poco como el francés hablado, como en el caso de Pablo, con un acento pesado y un encanto lento.

De todo esto brotaba el amable intelectualismo del Papa Pablo VI, que no podía entender lo fanático, sino que confiaba sus esperanzas de éxito a las formas y moldes del discurso razonable. Era la forma lo que importaba. El formalismo sin contenido y el triunfalismo sin rebeldía eran los padres de su mentalidad liberal.

Parte y parcela de esta mentalidad era un sentimiento de culpa por estar mejor que los que se hallaban debajo de él; pero sin intención alguna de renunciar a su *status*; una presunción de decencia y de motivaciones honestas en quienes observaban las debidas formas; una confianza en los conceptos adecuados, las palabras exactas que usar en toda situación, y una esperanza perpetua en que las virtudes de la clase media triunfarían tanto sobre el elitismo de la aristocracia como sobre la rebeldía de las clases bajas.

Las contradicciones que latían en aquel amable liberal le pusieron en situaciones difíciles más de una vez. Pudo litigar apasionadamente con el dictador Franco, de España, por la vida de un terrorista español condenado y verdaderamente culpable que había asesinado a

sangre fría (4). Pudo enviar a un altivo cardenal, Von Fürstenberg, a tomar parte en las celebraciones pecaminosamente pomposas que, en 1971 organizó el Sha del Irán, que se complacía en presumir de sucesor del emperador Ciro *el Grande*, muerto más de dos mil años antes. Von Fürstenberg armó una trifulca por «el agravio a la dignidad de Su Santidad» cuando no se le concedió un pabellón propio entre los demás personajes brillantes. Pablo estuvo completamente de acuerdo con el cardenal. Algunos meses antes de su muerte, en 1978, Pablo VI redactó e hizo leer en su nombre por la radio italiana un alegato apasionado ante las Brigadas Rojas para que libertasen al primer ministro Aldo Moro, al que habían secuestrado, pedía que lo soltasen en nombre de la decencia, la humanidad y la paz.

Considerada en conjunto, para decirlo en otras palabras, la actuación de Pablo a menudo aparecía contradictoria. Pero no lo era. Correspondía a la típica de su liberalismo de toda la vida, suave, romántico, entonado.

Arrupe, hombre de la clase media, acudió a recibir la educación española con una mentalidad completamente opaca al regionalismo localista de la condición española. La actitud de las gentes educadas en la España de su juventud podría resumirse en la frase: «Dios hizo España y luego vino el resto del mundo.» Los vascos tenían poco en común con la sofisticada serenidad de la Italia septentrional de Pablo VI; tenían más afinidades con los pueblos broncos del sur, de Campania, Calabria y Sicilia.

Nadando dentro de su ambiente español, los vascos tomaron de él lo que necesitaban; pero continuaron siendo siempre vascos, tenazmente independientes, muy personales, orientados hacia lo colectivo y el país vasco; pero nunca asimilados a España como España.

La oposición, en realidad, constituía un nervio central dentro de la actitud vasca, oposición a ser españoles, oposición a la condición española, oposición al cúmulo de intereses agrarios, a la erudición y la enseñanza tradicionales, al *establishment* clerical católico y a las coaliciones económicas de hombres de negocios agrarios e industriales, que iban a una con todo lo extraño a lo vasco.

Esta dureza metálica de carácter estaba, en el caso de Arrupe, forjada y refinada en los rigores planificados de la educación jesuítica, ascética, humanística, filosófica, teológica. Era una dialéctica sistemática que había ya producido un cuerpo muy bien educado. Sus facultades mentales y físicas eran estudiadas, martilleadas, puestas a prueba, desarrolladas por sus superiores, y luego orientadas hacia el trabajo que tenían que desarrollar como jesuitas, no sólo en España, sino en todo el ancho mundo.

El cultivo del intelecto, con todo, no era el secreto del éxito del jesuitismo. El intelecto era simplemente una herramienta, podía cambiar de área; tomar y abandonar posiciones sucesivas con facilidad; le era fácil

adueñarse de idiomas y crear políglotas, como Arrupe. Era la voluntad lo que constituía la clave de los jesuitas. La voluntad forjada y pulimentada hasta su punto extremo; luego, era catapultada al mundo para que siguiera siempre adelante.

Cuando para el Papa Pablo VI y el General jesuita Arrupe, llegó la hora de comunicarse, no deberían sorprendernos, por lo menos retrospectivamente, que no hubiera comunicación posible entre ellos. Era el intelecto amable, ligeramente vagoroso de Pablo, contra la voluntad afiladamente entrenada, de mentalidad simple y separatista, de Arrupe. Era el formalista contra el fanático. El diplomático contra el cruzado. El burócarta contra el activista. El monóglota contra el políglota. El liberal siempre esperanzado contra el revolucionario calculador. El hombre retirado hacia la singularidad contra el hombre de lo colectivo. Una candela romana que quemaba lentamente lanzando una luz dorada oscilante, contra una antorcha vasca que chamuscaba los dedos y deslumbraba los ojos.

Si había algún fuego encendido en Pablo, estaba escondido en lo hondo de alguna cámara de su corazón, como llama diminuta de devoción. En Arrupe ardía un fuego, la llama de la pasión; pero estalló en su cerebro.

No es que ambos no se propusieran una utopía. Lo hicieron. ¡Pero qué diferencia! Pablo, fiel a su formalismo francés, había optado pronto por la utopía de su filósofo favorito francés, Jacques Maritain. La Iglesia tenía que poner término a su estridencia en el esfuerzo y a su actitud aristocrática; necesitaba sólo presentarse desnuda y sencillamente ante los hombres y las mujeres, sin el imperialismo de la autoridad absoluta, sin la amenaza del castigo. El liberal que había en él sabía, y lo sabía con certeza, que inmediatamente todos los hombres y mujeres de buena voluntad (¿y no eran así el noventa y nueve por ciento?) aceptaría esa Iglesia como único medio de aunar los valores humanos y la revelación divina. ¡El humanismo integral!

La dificultad, que Pablo parecía incapaz de ver por adelantado, era que su propio formalismo, unido al humanismo de Maritain, no dejaba espacio alguno para el pecado original y para la temible malicia del Angel Caído en relación con la debilidad congénita de cada individuo humano.

Arrupe, llevado por su voluntad, y sin raíces intelectuales en parte alguna de Occidente, vio proféticamente el final de todas las clases, en la sociedad humana, en la Compañía de Jesús y en la Iglesia. Vio un final a la dominación del más fuerte sobre el más débil, del superior sobre el inferior, del jerarca sobre los súbditos, del capitalista sobre el trabajador, del empresario sobre el obrero, del posesor sobre el poseído, del cada vez más grande sobre el cada vez más pequeño.

Solamente en un aspecto, las utopías de Pablo y Arrupe eran similares. Acaso inconscientemente, y desde luego por razones distintas,

actuaban según los mismos apremios. Compartían el mismo vago anhelo de igualdad, el mismo énfasis en la concepción humanitaria de la vida, las mismas fórmulas sentimientales, la misma tendencia a disociar el concepto de mal del individuo humano y situarlo en cambio dentro de un marco social.

En esta única similitud, tanto el Papa como el General, una vez más acaso inconscientemente, se daban la mano con el mayor cínico del siglo XVIII, Juan Jacobo Rousseau y su creencia en la bondad innata del hombre. Era la sociedad organizada, había dicho Rousseau, la Iglesia y el Estado, la que ha corrompido al «buen salvaje» que había sido originariamente el hombre.

Que un Papa de Roma y un General jesuita acabasen por conducirse según los criterios de Rousseau hubiera provocado sin duda una mueca de desprecio en aquel ateo que hizo más por socavar la religión que ningún otro en la Europa de los cuatro últimos siglos.

El formalismo congénito de Pablo le salvó, por lo menos en cierto grado, cuando, de modo inevitable, la presión vino a manifestarse. La llameante voluntad de Arrupe le perjudicó. La luz puede entrar en una mente vacía más rápidamente que la gracia puede enderezar una voluntad terca. En los días de decadencia, Pablo podría abandonar las formas y moldes insustanciales; el romanticismo italiano ligero ya le había dejado, dispersado por el asesinato y el estrago en las calles de Italia, así como por la traición por parte de los hombres de la Iglesia en los que había confiado. Pablo podía volver, y volvería, a aquella llama diminuta que ardía en los lugares recónditos secretos de su corazón católico. En sus últimos meses, murmuraría las plegarias que había aprendido en las rodillas de su madre, y sollozaría sin cesar. Podía esperar la purificación y la salvación aunque estuviera dejando a su Iglesia en la herejía y el cisma. Según Pablo, Cristo había muerto en verdad para él personalmente en la cruz.

Arrupe, sin embargo, parecía no tener ningún recurso, sino su continua dedicación a la utopía. Se desplomó en plena actividad en un galope apasionado. Su intelecto ya no dictaba una posición fija; y cualesquiera palabras y conceptos formales que hubiera heredado del antiguo jesuitismo habían sido vaciados, en algún lugar a lo largo del camino, de su significado ignaciano. Arrupe había transformado la orden jesuítica según sus propios gustos. Desde aquella simple colectividad de hombres no vino ninguna iluminación.

Al principio de sus reinados individuales había una cierta magnificencia, tanto en Pablo como en Arrupe. Cada uno de ellos era llevado unas veces a equivocaciones; otras, a la impaciencia, siempre a mayores esfuerzos. Pero en aquellos primeros tiempos había un gran encanto en ambos. Los dos eran tiernos, exquisitamente receptivos, elegantemente confiados, tranquilos en la tormenta, esperanzados en las dificultades, intrépidos. Los dos tenían una charla devota. Ambos se ganaron firmes

enemigos y críticos, la mayor prueba de su impacto.

Paulatinamente, Arrupe pareció graduarse en la escuela del voluntarismo. Se volvió implacable con cualquier oposición de los tradicionalistas; permisivo de cualquier salida seria de las normas establecidas; intencionadamente engañoso cuando se le acorralaba; impetuoso e incluso caprichoso cuando era presionado. Finalmente, Arrupe se hizo inalcanzable e intocable por el elemento más sagrado que había en él como jesuita, su voto solemne de obediencia al Romano Pontífice.

Este Pontífice romano particular, Pablo VI, declinó gradualmente; pero de acuerdo con su mundanidad y su confianza irresoluta sobre el humanismo, fue privado de su energía, se volvió más humilde, y al mismo tiempo, más débil; y se resignó a su destino como el único Papa que estuvo en condiciones óptimas para detener los destructivos huracanes del cambio; pero dejó de hacerlo. La amabilidad de corazón de Pablo nunca le abandonó. Estuvo agobiado por los demonios de la desesperanza, de la languidez espiritual, de la oscuridad mental, de la opresión en el corazón. Perdió aquella serena grandeza, propia de un propósito alto, con la cual había comenzado el Pontificado.

Hacia el verano de 1978, su vida había caído en una curiosa fragilidad e irrealidad. Cuando el doctor Fontana, médico del Papa, se apresuró a hacer llevar un tanque de oxígeno a Castelgandolfo en la noche del 5 de agosto de 1978, ello constituyó un simple gesto. El final era inevitable. Pablo murmuró repetidamente las palabras del Credo: «Creo en una Iglesia Santa, Católica, Apostólica, Romana... Creo en una... Creo...» Su alta temperatura, debida a una infección urinaria, la subida de la presión arterial y otras complicaciones eran solamente síntomas de la auténtica causa de su muerte. Según Fontana, a Pablo se le había roto el corazón. Regresó a su Dios el 6 de agosto. Para Pablo, había llegado el momento de la buena muerte.

El destino de Arrupe fue distinto. Su sufrimiento, cuando llegó, no terminaría pronto ni de modo fácil. En este lado de la eternidad, no sabremos qué revisiones de su vida y logros pudo hacer. Pero sí sabemos lo que puede convertir a cualquiera en aceptable ante el Señor de la vida y de la muerte: un corazón humilde y contrito.

En 1965, sin embargo, los destinos entrelazados; pero tan diferentes de Pablo y Arrupe, los dos grandes adversarios romanos, estaban envueltos en las neblinas del futuro. En 1965, el mismo humor reinaba sobre ambos hombres y era bonito estar vivo. En 1965 era el momento en que este segundo General vasco se estableció en el severo cuartel general de los jesuitas, semejante a un palacio, en el llamado Gesù, número cinco del Borgo Santo Spirito.

A diferencia de la casita de piedra en la que Íñigo vivió y murió, el Gesù tiene cinco pisos y una sección se alza formando un sexto. Como Íñigo, Arrupe tendría tres habitaciones a su disposición, detrás de la

florentina fachada gris, de estilo Renacimiento del Gesù, estudio, dormitorio y capilla.

Detrás del Gesù, se extiende un jardín bellamente escalonado, en las faldas del Janículo, decorado con olivos, naranjos y limoneros; bojes y viñas. La calle Borgo Santo Spirito se curva como un bastón de hockey delante de la casa. Saliendo por la puerta principal del Gesù, Arrupe podía mirar a través de la columnata de Bernini hacia la plaza de San Pedro y el palacio apostólico, donde vivía Pablo VI. Desde la azotea del Gesù, podía ver la cúpula de la basílica de San Pedro. Cualquier triunfo, cualquier éxito, cualquier fracaso que le ocurriesen dependerían de cómo tratase al hombre que vivía en aquel palacio, y de lo que efectuara en relación con la antigua fe encerrada en aquella cúpula, como en su propio tabernáculo terrenal.

XVIII. ROPAJES ANTICUADOS

Una vez terminada su elección como Padre General, el pesado trabajo que esperaba a la XXXI Congregación era como el alimento de Pedro Arrupe, su curso acostumbrado de vida, la nutrición perfecta para su energía prodigiosa y su fabuloso entusiasmo.

Evidentemente, lo primero que necesitaba era la maquinaria adecuada para manejar la inmensa cantidad de *postulata* que se habían recibido. Y esta maquinaria era pesada.

El Padre General estaba secundado por un secretario con dos asistentes. Presidía personalmente, o por medio de un representante, en las sesiones principales. El cuerpo total de los doscientos veintiséis delegados estaba dividido en comisiones. A los once delegados de una de estas comisiones se les encomendó la tarea de examinar todos los *postulata* recibidos y dividirlos por temas: estudios, formación, ministerios, y así sucesivamente.

Otras seis comisiones, compuestas por entre veinticuatro y cincuenta y nueve miembros cada una, empezaron a organizar y tratar todos los *postulata* de un tema concreto. Cada una de estas seis comisiones se subdividió de nuevo en cierto número de subcomisiones de tres a siete miembros, e incluso las subcomisiones se dividieron en comités.

Además de estas estructuras complejas, se necesitaba todavía un mayor número de subgrupos para tratar la montaña de *postulata* que había que considerar. Los canonistas, los expertos en procedimientos, los redactores de textos, los editores estilísticos, los revisores de fórmulas oficiales, no eran más que algunos de los especialistas cuyo talento había sido objeto de apremio para que prestasen intensos servicios.

Constituía una interesante nota marginal que, con Arrupe, que poseía extraordinarias dotes lingüísticas y estaba convencido de la necesidad de penetrar hondamente en las culturas ajenas, la treinta y uno fuese la primera congregación jesuítica que experimentó con traducciones simultáneas de discursos en las sesiones plenarias de los delegados.

Los objetivos específicos de esta intrincada maquinaria eran proporcionar los textos iniciales para la discusión por todos los delegados en sus sesiones plenarias, revisar cada texto después de los debates para ponerlo todo en línea con la voluntad de la Congregación y, finalmente, producir un texto final bajo cada cabecera que pareciera aceptable a los ojos de todos los delegados de la sesión.

El puro esqueleto del proceso parlamentario es suficiente para dar alguna indicación de la tarea continuada a la que se entregaron los delegados, una vez el trabajo de la Congregación comenzó en serio. El progreso de un solo texto a través de engranajes dentro de engranajes da una noción pálida de la intensa actividad.

El proceso comenzaría cuando a una comisión, que podemos llamar comisión I, se le pedía suministrar un borrador sobre un tema particular. La comisión I confiaría todos los *postulata* relativos a aquel tema a una de sus varias subcomisiones, la cual procedería a estudiar los *postulata* importantes, y a redactar el borrador A. Ese borrador A subiría de nuevo la escalera hasta la comisión I para sus comentarios y bajaría otra vez a la subcomisión para hacer las revisiones. En esa etapa, y en realidad en cualquier lugar de la línea de preparación, algunas partes del borrador A podían también ser confiadas a comités especialistas de la subcomisión para el escrutinio bajo cualquier encabezamiento especializado. Cuando la revisión, borrador B, estuviera preparado, sería enviado a los presidentes de todas las subcomisiones para su aprobación. En cuanto el borrador B fuera aceptado en aquel nivel, volvería a la comisión I, en la cual, un miembro de ella presentaría el borrador B a otra sesión plenaria de los delegados.

Los delegados, a su vez, tendrían tres o cuatro días para hacer sus comentarios y luego el borrador B volvería a la comisión I y sus subcomisiones para revisión a la luz de los comentarios de los delegados. El proceso continuaría todo el tiempo necesario, hasta que el texto, borrador C, D o incluso tal vez E, fuera al fin considerado listo para la aceptación por parte de los delegados en la sesión plenaria.

Por complejo que pueda parecer esto, no toma en cuenta las fases intermedias de debate y consideración, la consulta entre expertos, la escritura a máquina, la reproducción y todo el resto del trabajo auxiliar necesario para la tarea de la XXXI Congregación General.

Hubo otro asunto, además de establecer la maquinaria, que tuvo que ser planteado desde el principio, si se quería conseguir siquiera una parte de la «renovación» sugerida en aquellos *postulata* que estaban siendo estudiados y escrutinizados tan minuciosamente y por los cuales

muchos delegados clamaban entonces personalmente. En una palabra, esta cuestión era la del secreto. Todo el mundo se daba cuenta de que, a pesar del estricto código de silencio impuesto por las *Constituciones* a la Compañía a propósito de los asuntos internos de una Congregación General, las filtraciones serían inevitables. Y Roma vive de rumores. Un Papa a quien preguntaron si había filtraciones en el sistema, contestó con sólido realismo: «No; no hay filtraciones. Tenemos una cloaca abierta.»

Era de esperar, por ejemplo, que los tradicionalistas de la treinta y uno que pudieran sentirse atemorizados o alarmados por alguna de las propuestas libremente ventiladas por los delegados, se dirigieran a alguna oficina papal con ánimo de transmitir sus temores a una autoridad superior. A partir de aquí, había poca distancia hasta los reporteros y los corresponsales de Prensa que estaban siempre anhelosos de titulares sensacionalistas de tema vaticano. Los jesuitas ordinarios de las Provincias podrían recibir una impresión equivocada, incluso alarmarse o deprimirse por efecto de una infortunada difusión de fragmentos de noticias. La propia Santa Sede podía ser alarmada hasta el punto de salir de su letargo y de su confianza en sí misma.

El conjunto del asunto vino a reposarse hasta convertirse en una cuestión vital de estrategia: Cómo implantar los proyectos de «renovación» que iban a ser la carne de esta Congregación sin disparar las señales de alarma del Vaticano, por todas las Provincias jesuíticas y en el ancho mundo, a través de los medios de comunicación. Lo que menos convenía en aquel momento, con un Papa interrogante, una curia hostil y un público espectador fascinado, eran los titulares que chillasen acerca de la «revolución de palacio», «la modernización», «la revuelta contra el control papal» o «el cambio en las antiguas *Constituciones* jesuíticas».

Lo que sí se necesitaba, según decidieron los delegados con bastante prontitud, era una oficina de información por medio de la cual pudieran transmitirse versiones oficiales de los asuntos de la Congregación a la Compañía entera, valiéndose de una circular informativa, y también al mundo en general, comprendida la burocracia vaticana, por medio de informaciones periodísticas e incluso entrevistas de Prensa.

La norma de absoluto secreto contenida en las *Constituciones* fue por tanto dejada de lado y se estableció la Oficina de Información bajo la dirección de un miembro de confianza de la Orden. En tal sazón, contestando a cualquier rumor o saliendo al paso de una revelación inoportuna, la Compañía podría contestar: «Tenemos una fuente oficial de información, la cual está autorizada y es competente para hacer manifestaciones exactas acerca de la Congregación General.»

El valor de la oficina de información no fue solamente defensivo. Una lección práctica aprendida durante las tres primeras sesiones del Concilio Vaticano II versaba sobre la importancia y poder de los medios

de comunicación modernos. Ciertamente, había sido el hábil uso de éstas lo que había contribuido considerablemente a la desilusión de la curia romana, al despertar un espíritu de independencia entre los obispos y crear entre gente ordinaria, ajena al concilio, una expectación en que el Vaticano II iniciaría grandes cambios. Todo ello había ayudado a los progresistas a hacerse dueños del centro de exposición del Concilio. Esta lección no fue desaprovechada por los delegados de la XXXI Congregación General.

La oficina de información, como todo lo que estaba bajo el mando enérgico del Padre General Arrupe, funcionó bien dentro de su cometido. Su personal ordinario estaba compuesto por jesuitas, de los cuales ninguno era delegado, a los que se dio acceso a las sesiones y reuniones y que trabajaban en íntima cooperación con los superiores encargados de la Congregación. A este equipo se le dieron instrucciones y normas, y por efecto de su contacto próximo con quienes tenían autoridad obtuvo pronto su propio instinto acerca de lo que debía y lo que no debía revelarse, y la forma inocua admisible en la cual convenía dar las noticias de la Congregación.

Mientras los delegados se organizaban y se iban acostumbrando al ritmo de trabajo duro, se desarrollaban intensas conversaciones acerca de las cuestiones auténticas entrañadas en la treinta y uno. Y, aunque los superiores romanos habían tenido noticia durante algún tiempo del tono y el tenor de los *postulata*, aquélla debía de ser la primera vez en que se daban cuenta del extremo a que se había llegado en el deseo de «renovación» y replanteamiento de toda la Compañía de Jesús. Comenzaban ya a entender que «renovación» no significaba la simple adaptación de antiguos ideales a nuevos moldes, o desarrollo de nuevos instrumentos y medios innovativos para abarcar los fines tradicionales y clásicos de la Compañía.

Por el contrario, fue puesta en rigurosa cuestión incluso la misma esencia de la *Fórmula del instituto* de San Ignacio, citada tan extensamente por Pablo VI en su alocución del 7 de mayo. Algunos preguntaron si la idea misma de obediencia especial al Papa no era un anacronismo a aquellas alturas, especialmente a la luz del Concilio Vaticano II y del documento allí aprobado acerca de cómo los obispos de la Iglesia católica compartían y ejercían el poder junto al Papa.

Si hubo alguna voz que se alzase en aquellos debates vertiginosos para recordar a los delegados que los jesuitas no eran obispos, que los obispos eran una institución divina, y los jesuitas una institución del Papa, o incluso que el documento del Vaticano II que invocaban decía claramente que los prelados no podían actuar con independencia del Papa, esa voz quedó pronto sola dentro de la eufórica jungla de la «renovación».

Fue más bien esta idea del voto especial de obediencia al Papa, el famoso cuarto voto de los miembros solemnemente profesos dentro de

la Compañía, la que se cuestionaba y atacaba como elitista, y producto de una época muerta, de un tiempo en que el Papado constituía una monarquía absolutista, tanto temporal como espiritualmente. No cabía duda de que semejante noción era tan absurda y medieval como la propia estructura de la Iglesia. Ya no resultaba compatible con el igualitarismo, la democratización y el complejo de servicio de la Iglesia proclamados y bendecidos por el Vaticano II, la Iglesia como «pueblo de Dios».

«La distinción (entre padres profesos con especial voto al Papa y coadjutores espirituales sin este voto especial) huele a aristocrática —observó un delegado—, y se ha convertido en algo inútil.»

Si hasta el corazón de la *Fórmula* de Ignacio pasaba a ser zarandeado, era evidente que nada se salvaría de las críticas. Estaba claro, en otras palabras, que la XXXI Congregación General no tenía la intención de resolverse como las anteriores, remodelando este sector de la actividad jesuítica, reprimiendo esta tendencia o aquel movimiento de algunos de sus miembros más voluntariosos, legislando cambios impuestos por las circunstancias exteriores, aprobando la expansión aquí y la defensiva allá. Todas estas cuestiones eran como un juego de niños en comparación con las que dominaban las mentes de la mayoría de los delegados en la número treinta y uno. Estaban allí para redefinir lo que la Compañía tenía que ser en la nueva época, y para forjar el verdadero sentido de la «renovación» dentro de la Orden. ¿Era simplemente cuestión de modificar la dinamo ya instalada? ¿O debían los delegados considerar una instalación completamente nueva? Si se pasaba a lo segundo, los jesuitas no se mostrarían tímidos, sino muy lejos de esto.

«Tuvimos que venir a Roma y hablar entre nosotros —dijo un delegado resumiendo el estilo y mentalidad de las discusiones— para darnos cuenta de que la Compañía llevaba unos ropajes anticuados.» Un delegado indio planteó la cuestión de modo un tanto diferente, en forma que simplemente dio por entendido, como muchos, que la Compañía estaba acabada y que había roto con su pasado. «¿Cuál habrá de ser ahora la materia de la Compañía?»

Estos temas e imágenes fueron recogidos por el Padre General Arrupe en sus propias observaciones sucesivas ante aquella Congregación. A pesar de la situación decrépita de la Compañía, según dijo a los delegados, éstos proporcionarían nuevas fibras íntegras para hacer un nuevo tejido. Reconoció que, según la opinión de la mayoría progresista o renovacionista, todas las cosas de la Compañía necesitaban abrirse, que nada debía quedar cerrado, como antes, por el uso de fórmulas intocables o el establecimiento de límites infranqueables.

¿Quería la Congregación sacar a la estructura misma de la Compañía del estante de lo sacrosanto, lo intocable, lo permanente? Si así era, tal cosa significaba que había que someter a riguroso tratamiento,

con ánimo de «renovación» todas las fórmulas fijas de la tarde de la Compañía en la educación, en misionología, en apostolado social, en vida espiritual, de comunidad, y en el sistema de miembros profesos encargados del resto de los jesuitas, así como en el procedimiento de acceso a los cargos de poder, que dependían de la autoridad del hombre y de su antigüedad y erudición.

Que así fuera, pues. Pero Arrupe reconoció también que había todavía muchos jesuitas que gustaban de los «ropajes anticuados», y que algunos incluso los consideraban el auténtico blasón de la Compañía. Se necesitaría tiempo para que esos amplios cambios en el núcleo y la esencia de la Orden resultasen comprensibles y digeribles para todos. Los jesuitas ordinarios de las Provincias no estaban preparados para cambios de tales dimensiones y radicalismo.

Además, esas cuestiones vitales habían de ser meditadas profundamente. Si se trataba de iniciar una revolución fundamental, no podía ser tratada en sesiones de votación, durante unas pocas semanas o meses, por muy bien preparadas que estuvieran.

La voz de Arrupe no fue la única que se alzó para recomendar prudencia. Era todavía un tanto nueva para llevar consigo el necesario peso. Apareció la fuerza restrictiva ejercida por las viejas figuras romanas entre los jesuitas, hombres como Paolo Dezza, el confidente de Papas y Generales jesuitas durante treinta años; John Swain, el anterior vicario general; Pedro M. Abellán, procurador general de la Compañía; Augustin Bea, cuya posición como cardenal le apartaba de las filas activas de la Compañía; pero que ejercía todavía considerable y comprensible influencia. Si tenía que haber un cambio, y se hacía necesario que lo hubiera, la actitud de estos hombres era, *Festina lente.* Apresurada. Ya el actual Padre Santo se mostraba bastante sensible y receloso. Lo que los Provinciales jesuitas tenían que entender era que en Roma, todas las cosas requieren cuatro veces más tiempo del normal.

Los Superiores romanos debían comprender, sin embargo, que esos retrasos se contaban entre las cosas que ponían más furiosas a las Provincias jesuíticas. Así quizás el argumento de mayor peso de que el retraso sería un aliado mejor que la impaciencia, era el fruto, o la falta de él, que se obtuviera del enorme trabajo de la XXXI Congregación General. El voto real sobre los textos definitivos, los Decretos finales debatidos y aprobados, incluían muy poco más que el arreglo relativo al secreto de la treinta y uno (que incluía la decisión acerca de la Oficina de Información, aunque se suponía que esto aseguraba el secreto) y la innovación de los cuatro nuevos asistentes generales para garantizar que el Generalato fuera coloreado de una cierta difusión democrática de poder y autoridad.

No es que esos dos cambios fueran insignificantes. Lejos de ello. Sino simplemente que, aparte de esos Decretos, y todas las importantes discusiones, disputas y conversaciones acerca de la sustancia y la estra-

tegia, el período entre el veintidós de mayo y el uno de julio fue infructuoso. A pesar de la minuciosa labor de todas las comisiones, subcomisiones y comités, quedó claro, no sólo para Arrupe sino para la gran mayoría de los delegados participantes en el trabajo, que no había ninguna esperanza razonable ni expectación prudente de que se pudiera conseguir en una sesión de verano de la XXXI Congregación, un remodelado total, esa «renovación» deseada con tanto ardor.

Esta apreciación, tan aparentemente sensata, lejos de desanimar el propósito o entusiasmo de aquella notable Congregación General, la condujo a tomar una decisión sin precedentes en la historia de la Compañía. Decidió que votaría ella misma la suspensión (1).

El voto, emitido el 6 de julio, permitió a los delegados volver a sus Provincias por un período de casi un año, y aseguró que estos delegados serían los que volvieran cuando se convocara una segunda sesión, el 8 de setiembre de 1966. La supervisión general de la preparación para esa segunda sesión fue puesta en manos del padre Vincent O'Keefe, como uno de los asistentes generales de Arrupe. Habría unos encuentros intermedios en Roma, en París y en los Estados Unidos, en el transcurso de los cuales se podrían revisar y preparar los planes de trabajo y los textos que tenían que mejorarse. Los delegados tendrían todo el tiempo necesario para una reflexión y estudio posteriores de los asuntos debatidos en esta primera sesión.

Algunos comentaristas, participantes o no en la Congregación, han alegado retrospectivamente, aunque con escaso ingenio, que la decisión de este aplazamiento fue una reacción ante la enormidad de la faena de la «renovación», combinada con el excesivo calor del verano romano y el extraordinario número de delegados. Ciertamente, el calor de Roma en junio es habitualmente exagerado; según dice el proverbio, como para hacer rabiar a los perros y obligar a los ingleses a buscar la sombra. Pero las congregaciones generales se habían celebrado en verano en otras ocasiones, siete de las anteriores treinta (2), y habían acabado sus tareas en buena forma.

Es cierto también que los doscientos veintitrés delegados de la treinta y uno, constituían una reunión récord (3). Aquel número entrañaba más bocas para hablar, más mentes para pensar, más objeciones que contestar que antes. No cabe duda de que el calor, el número de delegados y la amplitud del trabajo eran factores que tener en cuenta. Y también lo era la advertencia de las viejas figuras romanas de apresurarse despacio, y la propia falta de adelanto. Sin embargo, habría sido más exacto decir que existían otras razones que impelían a esos delegados, tan inquietos respecto al cambio, a votar un aplazamiento.

En primer término, estaba el Padre General, Pedro Arrupe. Era hombre ilustrado, de mentalidad moderna y entusiástica, no cabe dudarlo. Pero ignoraba el modo según el cual un alto funcionario romano con suerte consigue sus propósitos en Roma. Sería una triste cosa recons-

truir la Compañía sólo para registrar luego su equivocación oficial más pública apenas concluyese la Congregación.

Y también estaba por considerar su imagen del mundo y su idea de cómo las energías de la Compañía podían canalizarse mejor para auxiliar y servir a aquel mundo. Necesitaba tiempo para absorber la profundidad y anchura de la convicción sentida por los delegados de la necesidad de crear una textura totalmente nueva para la Compañía.

Ciertamente, él había ya captado algunas de las ideas culminantes de la Congregación y le había hablado acerca de las nuevas fibras íntegras con las que tejería la futura estructura de la Compañía. Y en verdad la cosa parecía prometedora. En Japón, Arrupe había ya demostrado ser el Provincial perfecto. Con un poco más de modelado de su voluntad, podría convertirse en el perfecto General para ellos.

Otra razón en favor de la demora, e importante además, era el carácter inacabado del Concilio Vaticano II, el cual, en esta fase, era a la vez un estímulo y una prevención. Por el lado precautorio, el Vaticano II no había ofrecido, por ejemplo, declaraciones definitivas acerca de la renovación del espíritu entre los religiosos, y los jesuitas lo eran. El Concilio había debatido un documento básico acerca del tema, los días once y doce de noviembre de 1964. El choque entre los obispos progresistas y los tradicionalistas fue bastante grave. La cuestión sólo podría decidirse en el otoño siguiente, en la cuarta y última sesión del Concilio.

Por el lado estimulante, había señales de que el punto de vista progresista saldría vencedor. ¿No sería mejor esperar a que esto sucediese? El juego no parecía demasiado arriesgado. Si las cosas del Concilio iban como se esperaba, habría un fundamento conciliar para los cambios en la Compañía de Jesús. Si no, en ningún caso se encontraría en posición más débil que la del presente momento.

En un plano todavía más amplio, cabía esperar de aquella cuarta sesión algo todavía más revolucionario y liberador. Después de todo, los obispos progresistas habían aumentado hasta ser mayoría y daban la impresión de que controlaban más o menos el Concilio en aquel momento. En el famoso «jueves» negro de noviembre de 1961, cuando el cardenal Tisserant anunció que no habría votación sobre el documento conciliar acerca de la libertad religiosa, casi hubo un motín en San Pedro. Oleadas de protestas vocales, murmullos y conmoción, obispos que se levantaban de sus asientos y salían a los pasillos. Los oradores del podio no habían logrado hacerse oír, tan grande era el escándalo. El Papa y sus colaboradores pudieron captar el bramido de la cólera episcopal en aquel momento, así como más tarde en reuniones ásperas y mediante protestas escritas.

Para los renovacionistas de la XXXI Congregación General todo esto, en especial la notable inclinación del Concilio hacia los progresistas, auguraba una nueva época de independencia respecto a la curia

papal y el control vaticano. Nadie podía concebir que la tendencia se invirtiese. Por el contrario, tenía que acentuarse más.

En conjunto, la marea contra el control papal y la interferencia de la curia representaría mayor libertad para que la XXXI Congregación General pudiera establecer sus líneas de «renovación» cuando se volviese a reunir al año siguiente. Había sólidas esperanzas de que todos los documentos del Vaticano II estarían publicados y promulgados para entonces.

Después de setenta días de la primera sesión de la treinta y uno, el 15 de julio, los delegados se separaron para una temporada. Habían logrado ya aprobar cinco decretos más, sobre estudios, ateísmo, el cargo del General y su duración, la pobreza y el año final de la formación de un jesuita, llamado su terciano. Los delegados podían estar orgullosos al volver a casa y disponer de otro año de preparación.

Tras haber partido, el mismo 15 de julio, el Padre General Arrupe y los cuatro nuevos asistentes generales que, por decirlo así, rodeaban al Padre General a la sazón, pidieron, como se suponía que iban a hacer, una audiencia al Padre Santo para explicarle las cosas. Durante la primera sesión de la Congregación, de mayo a julio, mientras se tuvo en suspenso la decisión de formar una oficina especial de información, más de un delegado presente había cruzado la plaza de San Pedro para informar al equipo personal del Papa o a alguna otra oficina papal acerca de las tendencias principales de la Congregación en marcha. Pablo ciertamente presumía que sus huéspedes jesuitas estaban al corriente de este hecho; después de todo, respondía a la manera de llevar las cosas en Roma.

De todos modos, Arrupe no era todavía un romano, hecho que la Congregación había comprendido también, y la interpretación exacta por parte del Papa de la mentalidad de la treinta y uno era preocupante para él. El Pontífice no suavizaba su lenguaje. Por grácil que siguiera siendo, no dejaba de mostrarse firme y afilado en el énfasis que ponía en la importancia del elemento papal dentro del jesuitismo. «Esperamos de vosotros obediencia —decía el Padre Santo—, incluso cuando no se os informe de la razón de la orden. Porque vuestra obediencia ha de ser, según vuestro padre Ignacio dijo, como la de un cadáver. *Perinde ac cadaver*. El hecho de que Nos pidamos esta obediencia debería expresaros cuánto os estimamos y tenemos confianza en vosotros.»

El Pontífice manifestó que comprendía las razones del año de aplazamiento y advirtió a los jesuitas de que se cumplieran tres cosas: que la Compañía fuese fiel a sí misma, que se enfrentase a la necesidad de alguna adaptación para hacer frente a las nuevas circunstancias; pero que, sobre todo, permaneciese fiel al Papado y a la Iglesia.

Hubo una sensación de incomodidad entre los cinco jesuitas cuando salieron de la presencia del Papa. El hecho de que éste les hubiera dicho claramente que fuesen fieles a la Compañía sólo podía significar

que era posible que el Papa supiese que muchos deseaban alterar su naturaleza; que podía conocer las propuestas de cambiar su propia «sustancia», e incluso apartarse de la tradicional y específica devoción al Papa, que constituía la razón misma de la existencia de la Orden.

No eran las desviaciones de la XXXI Congregación respecto a estas normas jesuíticas lo que preocupaba al Padre General Arrupe y a los cuatro asistentes. Era la interpretación exacta por el Papa, *demasiado exacta*, la que resultaba preocupante. Si hubieran visto el crecimiento continuo del *dossier* crítico que poseía el Papa, se habrían sentido todavía más preocupados de lo que estaban.

La respuesta de Arrupe a las exhortaciones papales fue disciplinada. Redactó una carta a toda la Compañía, fechada el 31 de julio, fiesta de san Ignacio. En ella repetía algunas de las palabras del Padre Santo y exhortaba a sus hombres a prepararse bien para la segunda sesión de la Congregación, que se reuniría en setiembre de 1966.

El mismo día, 31 de julio, el nuevo General se aprovechó del control jesuítico de «Radio Vaticano» para dirigirse a los jesuitas de todo el mundo. Su mensaje fue de exhortación y estímulo tradicionales, dado que estaba dirigido al público en general, comprendido el Vaticano.

El siguiente 27 de setiembre, Pedro Arrupe contó con una oportunidad extraordinaria para probar su temple y su lealtad al Papa. Se había reunido la cuarta y última sesión del Concilio Vaticano II. Arrupe se dirigió a la sesión plenaria de los dos mil quinientos obispos que, en las sesiones anteriores, habían causado tanta angustia y dificultades a Pablo VI. Esta vez Arrupe no aparecía ante un auditorio usual, de la especie que por ejemplo había conocido habitualmente en el Japón. En esta ocasión, su voz y sus opiniones serían escuchadas por el auditorio más internacional, el cual seguía todos los movimientos del Vaticano II con expectación tan eufórica y potencialmente explosiva.

Mirándolo sin segunda intención, según recordó luego uno de los padres conciliares, el rostro del nuevo Padre General de los jesuitas era suave, a pesar de sus cincuenta y nueve años. Como observó un periodista, parecía adornado «con la ternura de una monja». No obstante, para los que estaban sentados cerca de Arrupe, se veía surcado por mil tendencias diversas. No es ilícito suponer que por lo menos dos de estas tendencias, su lealtad a la Compañía de Jesús y su jurada fidelidad a su Papa, estaban en guerra dentro de él, en algún aspecto. De cualquier modo, los familiares de este vasco menudo de nariz ganchuda «que tenía el valor de un profeta», decían de él que sería equivocado tomarle por un clérigo simple o un arribista religioso. Dentro tenía dinamita humana en el extremo de una larga mecha.

La actuación del Padre General ante los obispos fue típica del Arrupe recién llegado del Japón. Y lo que dijo a los obispos produjo sensación en los medios internacionales. Según su opinión, él estaba poniendo la piedra fundacional del edificio futuro del antiateísmo que alzaría en

respuesta a la «solemne tarea» que el Papa Pablo VI le había confiado a él y a la Compañía.

La Iglesia, declaró Arrupe, no había adoptado los medios adecuados para que su mensaje llegase a todas las partes del mundo, cuya mentalidad y ambiente cultural eran ateos. Profesionalmente ateos. Además, esta sociedad sin Dios estaba siguiendo lo que él llamó «una estrategia perfectamente planificada», y explicó este punto con algún detalle. La sociedad sin Dios «dispone casi por completo de las organizaciones internacionales, los círculos financieros y los medios de las comunicaciones de masas».

¿Remedios? Los católicos tenían que sentarse a trabajar y diseñar una contraestrategia que les permitiera penetrar en todas las estructuras de aquella sociedad conforme a sus planes cuidadosamente concebidos y programados, y en absoluta obediencia al Padre Santo, con un genuino proceso de inculturación. Una vez dentro, infundirían su moralidad y creencias en aquellas estructuras, las cambiarían y las enriquecerían con valores cristianos y así llevarían hacia Cristo a aquella sociedad sin Dios.

El discurso de dos mil palabras pronunciado por Arrupe podría haber sido el de un Ignacio del siglo XX, tan fiel era al perfil y la misión ignacianos, y sin embargo estaba ajustado a las necesidades harto diferentes del mundo de ese momento, en el umbral de cambios enormes e inevitables. Era la puesta al día de la llamada y el espíritu, que Ignacio había tejido en la trama de la Compañía de Jesús con resultados tan asombrosos a mediados del siglo XVI.

El discurso con el que Arrupe debutó ante los obispos del Vaticano II no fue el único que pronunció. Volvió a hablarles antes de que transcurriera un mes, el 7 de octubre, y criticó duramente todo el planteamiento de las misiones occidentales a los pueblos de Asia y África. Partiendo de sus permanentes e imborrables recuerdos de Hiroshima, su lenguaje fue cáustico, «miopía», «mendacidad», «actitudes infantiles», fueron sólo algunas de las palabras que empleó. «La obra católica misional —dijo sin inmutarse— está desarrollada a un nivel propio de niños y analfabetos.»

Algunos obispos calificaron las palabras de Arrupe en aquel discurso como arrogantes, paternalistas y pedantes. Pero por lo que concernía a sus compañeros de orden, aquella primera alocución de Arrupe fue un punto de partida trascendental, el cual demostró cuán acertados habían estado los delegados en la treinta y uno al identificar la falta de experiencia de Arrupe en el trato con Roma y con el mundo en términos romanos. Aunque él no lo dijo tan claro, había por lo menos insinuado a una amplia audiencia internacional que existía una organización atea real, instalada y universal. Esto bastaba, al parecer, para asegurarle algunos momentos de incomodidad durante las conferencias de Prensa que concedió más tarde, y en las cuales negó tener ni idea

de dicha organización y mucho menos de haberla anunciado en público.

La verdad o mentira de estos u otros puntos no era, con todo, lo que más preocupaba a los colegas jesuitas de Arrupe. A lo que se oponían con más fiereza era a lo que ellos llamaban la aspereza de su lenguaje, tan opuesta al «espíritu del Vaticano II». El Concilio estaba intentando dirigirse «a toda la Humanidad» y atraerla por su suavidad y su planteamiento positivo. Y aparecía su nuevo Padre General proponiendo una campaña negativa, un asalto, plasmada en un vocabulario casi militar. No iría bien.

El Padre Provincial de los jesuitas de Holanda respondió en una declaración pública propia deplorando el lenguaje torpe e innecesariamente áspero del Padre General. Otros colegas desaprobaron pública y privadamente la atribución por Arrupe de preeminencia al Papa en cualquier amplia iniciativa de la Compañía. Aquello no estaba de acuerdo con el espíritu de la XXXI Congregación General.

Bajo el fuego de la crítica, Arrupe empezó a hacer marcha atrás, entrando en una técnica que seguiría empleando hábilmente durante los quince años de su Generalato, la conferencia de Prensa. Era una buena actuación desde el punto de vista técnico. El nuevo General contestaba preguntas en varios idiomas. Promovía el adecuado equilibrio entre el humor y la gravedad. No había planteamiento ni asunto al que dejara convertirse en tenso o incómodo. Interrogado acerca del encargo del Papa a la Compañía para combatir al ateísmo, Arrupe ridiculizó la idea de un combate efectivo, de cualquier especie de campaña de oposición o «anti». No, lo que harían los jesuitas, según dijo, era entrar en un «diálogo» fecundo con los ateos.

Cuando uno de los periodistas, en realidad, miembro de la «Humanist Society», sugirió que esto sería inútil, Arrupe contestó con aquella sonrisa suya rápida y atractiva, que entonces podrían dialogar acerca de la inutilidad de su diálogo.

¿Y los marxistas? Eran ateos profesionales. ¿Iba la Compañía a combatir al marxismo? Eso siempre quedaba bien en un titular cualquiera que fuese la contestación. No, fue la respuesta de Arrupe. Los marxistas y el marxismo no eran los objetivos. Los objetivos de los jesuitas eran la «justicia social» (que faltaba a las masas) y «el desatado lujo» de unos pocos privilegiados. Después de todo, ¿no se oponían a esas dos plagas tanto los buenos cristianos como los buenos marxistas? Arrupe, sin duda, ideó esa contestación con un ojo puesto en el elíptico, pero siempre presente, pacto de «no agresión» que el Vaticano había concertado con Moscú; y con un hábil recuerdo de lo que él había oído a los delegados latinoamericanos en la XXXI Congregación acerca de la alianza *de facto*, ya establecida en aquella parte del mundo, entre los activistas marxistas y los jesuitas, junto a otros religiosos.

Preguntado por Teilhard de Chardin y sus teorías que habían sido calificadas por la Iglesia como conducentes sin falta al agnosticismo y

el ateísmo, Arrupe contestó confiadamente que «los elementos positivos» que contenían, el espíritu de investigación y el amor al mundo de Dios, por ejemplo, eran mucho más importantes en la filosofía de Teilhard que cualquier elemento negativo.

Cuando hubo terminado este primer estrépito del Generalato de Arrupe, se vio que éste había cometido varios errores. Sus declaraciones sobre marxismo y Teilhard volverían a inquietarle en un momento posterior. Pero tomadas del principio al fin, desde su reacción a las serias admoniciones de la audiencia papal del 15 de julio; de sus discursos de setiembre y octubre ante los obispos reunidos en el Concilio, hasta su actuación en las conferencias de Prensa, las acciones de Arrupe fueron un tributo a la precisión con que sus compañeros de la XXXI Congregación General le habían interpretado.

En Arrupe siempre había existido la convicción de que él era quien mejor entendía lo que había que hacer en unas circunstancias dadas. Precisamente para compensar este rasgo, la treinta y uno se había decidido rodear al General con los cuatro asistentes.

Por otra parte, Arrupe tenía también una confianza ilimitada en el carisma de la Compañía como instrumento de Dios, y sostenía una ciega obediencia a la voz de sus congregaciones generales como expresión de la Orden.

Cuando terminó la primera conferencia de Prensa, algunos observadores apuntaron ya que el encargo específico y originario de Pablo VI a los jesuitas de luchar contra el ateísmo se había transformado, en unas semanas, en la lucha sociopolítica de masas. El elemento espiritual y sobrenatural había sido limpiamente amputado. La voz de la XXXI Congregación sonaba fehacientemente en las transcripciones de la conferencia de Prensa, ejemplares de la cual, pesadamente señalados con lápiz rojo, siguieron su camino hasta el Santo Oficio y la mesa del despacho de Pablo VI.

Dándole tiempo al tiempo, parecía fundado decir, dentro del nivel adecuado de estímulo, que la obediencia ciega de Pedro Arrupe a la Compañía tendría preferencia en él incluso sobre la obediencia ciega que había jurado al Papa, fuese éste quien fuese. Solamente a tal luz, la Congregación General había actuado con prudencia, desde su propio punto de vista, al solicitar un año de aplazamiento, trabajo y reflexión. Porque, para completar la arrasadora «renovación» que se proponía, esta Congregación, y probablemente las que la siguieran, tendría que disfrutar de una infalibilidad que rivalizaría con la de los Papas, dogmáticamente definida.

XIX. NUEVAS FIBRAS ÍNTEGRAS

El juego en que entraron los delegados de la XXXI Congregación General al decidir esperar el final del Concilio Vaticano II resultó mucho más provechoso, de lo que podían suponer las esperanzas más alocadas, puesto que se convirtió en la auténtica compuerta de la «renovación» y en la justificación de los mil y un inventos y experimentos que se apresuraron a fluir por las compuertas de la esclusa que abrió el «espíritu del Vaticano II».

Según palabras de Dom Butler, abad de Downside, Inglaterra, que se convirtió en una voz importante entre los miembros del Vaticano II y un prestigioso comentarista de éste, el Concilio «no iba a ser un ajuste superficial, sino radical, y significaba una reconsideración fundamental del catolicismo, lo cual no era solamente la opinión de una minoría progresista, sino que había ganado el centro del Concilio».

En cualquier caso, las palabras de Butler quedaban pálidas al lado de la realidad del «ajuste radical» del catolicismo por el Vaticano II. Entre otras cosas, había aprobado el *Documento sobre la libertad religiosa*, tal como esperaban los delegados de la XXXI Congregación. Y no sólo esto. Los obispos reunidos en Roma habían permitido que la redacción del documento fuese tan vaga que podía ser entendido como la forma católica de decir: sea lo que sea lo que creáis, es religiosamente bueno y tenéis derecho a hacerlo, si lo hacéis con la conciencia tranquila. Los obispos dieron la impresión de conceder a todo el mundo cierto «derecho natural» a escoger su religión sin preocuparse por el error. Como era inevitable, de aquí parte la idea de que todas las religiones están en el mismo nivel, cosa que el catolicismo no puede admitir. El pensamiento del *Documento* es truncado y sinuoso.

Mirando retrospectivamente, ha habido discusiones acaloradas sobre

lo que los obispos del Concilio se proponían hacer. Pero esas discusiones tienen poca importancia práctica, porque lo que los obispos parecieron hacer de veras fue arriar aquella bandera de su Iglesia que proclamaba que la verdad era exclusiva suya. En su lugar alzaron una nueva bandera proclamando que serían miembros de lo que venía a representar una fraternidad humana. Su trabajo debía alcanzar entonces finalidades humanas comunes. El camino buscado durante tanto tiempo por muchas personas con el fin de arrebatar a la Iglesia católica su pretensión exclusiva a la verdad religiosa, había quedado trazado, abierto y pavimentado con finas losas por el Concilio Vaticano en su *Documento sobre la libertad religiosa* (1).

Este documento no iba sólo en calidad de producto aberrante del Vaticano II. Otras declaraciones, igualmente vagas en su lenguaje, podían y serían usadas para poner a la deriva a la Iglesia en un par de simples opciones mundanas y para cortar las amarras de muchas cosas respecto a todo lo que fuera inoportunamente sobrenatural. Los apostolados sociales podían, según el lenguaje del Concilio, proponerse y lo harían, mejoras puramente materiales de la condición humana (2). La liturgia podría transformarse, y lo haría en formas humanamente agradables y aceptables. El sacerdocio, el episcopado, el cardenalato y el Papado, a su vez, podrían transformarse, y en muchas inteligencias populares, así sería, en puestos de servicio social para estimular y promover los esfuerzos terrenales del hombre, fuesen cuales fuesen. La sexualidad no tenía ya que ser un modo de cumplir las obligaciones humanas dentro del mundo creado por Dios, sino una forma de placer al cual tenía derecho todas las personas. Hasta la figura de Dios, tal como Teilhard la había concebido, podría reducirse, y lo sería como se demostró, a la apoteosis del desarrollo humano.

Como para dar la vuelta final a las ruedas que abrían todas aquellas compuertas, y a la vez despedirse de cualquier esperanza de mantener la autoridad del Papado, no digamos ya aumentarla, Pablo VI decidió concluir la sesión final del Vaticano II de un modo enérgicamente estimulante. El discurso del Papa, pronunciado el 7 de diciembre de 1965, que era en realidad el discurso de clausura del Concilio, se dirigió a una asamblea plenaria de obispos y teólogos, observadores católicos, dignatarios visitantes y representantes de los medios. Fue el *tour de force* final de Pablo como discípulo obediente del humanismo integral. Al sentarse en su trono de la basílica de San Pedro, el Pontífice preguntó: «¿Cuál es el valor religioso de este Concilio?» Luego, procedió a declarar su pensamiento acerca de este valor.

El Concilio, dijo, no se ha preocupado de las divinas verdades como tales; ha estado «completamente dedicado al estudio del mundo moderno». Se ha preocupado «por el hombre, tal y como es en realidad en el día de hoy: un hombre viviente, centrado en sí mismo, y que no solamente se hace a sí mismo el centro de todo su interés, sino que

se atreve a proclamar que él es el principio y la explicación de toda la realidad».

Nosotros, en la Iglesia, subrayó Pablo, tenemos «nuestro propio tipo de humanismo: de hecho, también nosotros, más que cualesquiera otros, honramos a la Humanidad... Los valores del mundo moderno no solamente fueron respetados (en el Concilio) sino honrados; sus esfuerzos aprobados, sus aspiraciones purificadas y bendecidas». El Pontífice continuó: «Todo en este Concilio se ha referido al provecho humano.»

Todavía no contento, y como si no se diera cuenta de que estaba cavando una brecha demasiado profunda para poder salir de ella, Pablo procedió a proferir afirmaciones tan ambiguas que, por buenas que fueran sus intenciones, su lenguaje habría sido envidiado por los modernistas más exaltados del siglo XIX y sería ingerido rápidamente, de un gran trago, por los modernistas de finales del siglo XX.

La religión católica y la vida humana, dijo Pablo, reafirman su alianza mutua; el hecho es que convergen en una única realidad: «La religión católica está hecha para la Humanidad... Nuestro humanismo se convierte en cristianismo..., un conocimiento del hombre es un prerrequisito para un conocimiento de Dios... La esperanza del Padre Santo, concluyó, era que el mensaje de este Concilio sería «una simple y nueva enseñanza de amar al hombre con objeto de amar a Dios».

Era el sueño más simplista del liberal siempre esperanzado, la idea de que si uno es agradable a la gente, incluso si uno abandona los apuntalamientos básicos de su vida, la gente, a su vez, le será agradable a uno.

Tomados juntos, el trabajo del Concilio Vaticano II y el discurso de clausura del Papa Pablo VI que le puso fin, proporcionaron una Carta Magna a los delegados que preparaban la segunda sesión de la XXXI Congregación General de la Compañía de Jesús. Por lo que ellos podían ver, la opinión de la mayoría progresista de la Congregación había sido expresada ampliamente por el mismo Papa Pablo VI. Admitían que había añadido alguna medida de precaución aquí y allí. Pero nunca había habido en los labios de Pablo ninguna palabra acerca de la jerarquía apostólica. No hubo alusión a su propio privilegio inefable como único vicario de Cristo, ni acerca de la firme creencia cristiana en el triunfo de un hombre-Dios crucificado y resucitado. Ni tampoco se pronunció una palabra acerca de la Iglesia una, santa, católica y apostólica centrada en Roma y en su persona pública como Papa.

Poco puede extrañar pues que, para las mentalidades ya impregnadas del modernismo, ganadas por su doctrina atractiva e impacientándose y animándose en el servicio activo de la llamada de Ignacio para estar en el mundo del hombre pero no pertenecer a él, el discurso de Pablo fuera más que un simple permiso, una invitación para borrar todos los antecedentes.

Mientras los preparativos para la segunda sesión de la XXXI Congregación entraron en el nuevo año coordinados inteligentemente en todo el mundo por los Superiores romanos de la Compañía, el Padre General Arrupe no mostraba ningún signo de cansancio, ninguna señal de marcha atrás. Hablando en términos prácticos, el discurso de Pablo había eliminado cualquier necesidad de preocuparse acerca de la fidelidad al Papado como contraria a la fidelidad a la Compañía.

La primera gran empresa de Arrupe, en abril de 1966, fue una vuelta de dos semanas a ritmo de torbellino, de costa a costa, por las Provincias de la Compañía de Jesús de los Estados Unidos. No era una empresa pequeña. Casi una cuarta parte de los treinta y seis mil treinta y ocho jesuitas del mundo estaban en ese país; la Compañía tenía allí veintiocho universidades adoctrinando a ciento cuarenta mil estudiantes, y cincuenta y seis escuelas superiores con treinta y cinco mil.

En presencia de la mayor reunión de jesuitas celebrada nunca en Norteamérica, Arrupe ofició su primera «misa folk» en la Universidad de Fordham, en la ciudad de Nueva York. También allí pronunció un discurso en el cual proclamó públicamente, por vez primera, el manifiesto de la «nueva Compañía». Y tanto en la misa como en el discurso hizo sonar las notas más características de la «nueva» época.

La propia misa fue una innovación para su tiempo, típicamente pos-Vaticano II. La mayor parte de ella fue en inglés y se le incorporó un guitarrista que tocó mientras cantaba espirituales negros y el pueblo fiel repetía los estribillos. Después, durante la tarde, Arrupe habló en el campus a un auditorio de unas dos mil quinientas personas. Encomió el «experimento democrático norteamericano». Observó que entonces, después del Vaticano II, «la noble tarea de construir en la Tierra un mundo mejor para que viva el hombre...» ya no era «un simple ideal seglar». Era cristiano, según dijo al auditorio. Aseguró a éste que teorías como la evolución y la libertad religiosa eran ya aceptables para la Iglesia. Pidió completa libertad académica para la Universidad, hasta el punto de dar la bienvenida a «enseñanzas y prácticas contrarias al catolicismo», porque... «de otro modo, sectores inestimables de la experiencia humana quedan inevitablemente amputados...».

La apertura, la libertad completa, el énfasis en la experiencia humana, fueron sus temas, como lo habían sido los del discurso papal de clausura del Vaticano II. Pero además de todo esto, Arrupe solicitó nuevas soluciones para los problemas religiosos de la época; sin estas nuevas soluciones, fuesen las que fuesen, según dijo Arrupe, «me temo que repetiremos las respuestas de ayer para los problemas de mañana». Arrupe no dijo que la tarea de una universidad católica había dejado de ser el fomento del catolicismo; pero lo dio a entender. El padre Joseph Tinnelly, de la St. John's University, también en Nueva York, creyó necesario decir al día siguiente que su Universidad «trata de fomentar la religión católica... De otro modo, no creemos que fuera

una Universidad católica». El padre Tinnelly era uno de los pocos en observar que Arrupe había propuesto que los jesuitas deberían regresar a los ideales seculares, apartándose de metas religiosas específicas. Pero la voz de Tinnelly no fue escuchada por los educadores jesuíticos. La euforia del momento no admitía reflexión alguna.

Ciertamente, la gira norteamericana de Arrupe, particularmente la misa innovadora en Fordham y la plática que pronunció allí con su promesa de liberación de las restricciones, empezó a situar a Arrupe ante los focos de la publicidad con una nueva imagen que le hizo grato a sus colegas, los jesuitas norteamericanos. El renombre que arrastraba desde sus días de Japón empezó a proporcionarle éxitos; algunas pequeñeces cautivadoras, como instalar una máquina de «Pepsi-Cola» en la central jesuítica de Roma, parecían cortadas a la medida para los norteamericanos y fueron frecuentemente repetidas. Sus maneras atractivas superaron aquella tensión vagamente paternalista que seguía formando parte de su talante. En definitiva, ante los jesuitas de Norteamérica, afanosos de que les dejaran las manos libres para cambiar las cosas en la Compañía y en la Iglesia, Arrupe parecía la elección perfecta como General.

Los norteamericanos no tardaron en ponerse a la tarea. En julio de 1966, cuando aun no habían transcurrido tres meses de la vista fortalecedora de Arrupe, el Hermano James M. Kenny fue nombrado vicepresidente de la Universidad de Fordham, encargado de su planificación. Esto formaba parte de la nueva democratización. Kenny, un hermano seglar, ocupaba un cargo hasta el momento reservado a los sacerdotes.

A la postre, el aplazamiento efectuado en la XXXI Congregación le resultó provechoso de muchas maneras, y no sólo en los Estados Unidos, sino en más países. Al paso que el Vaticano estaba inflando las semillas de su «espíritu» y sembrándolas por todo el mundo desde Roma, los delegados de la Congregación General en receso cavaban su propio huerto para cultivar esas semillas.

Aquel agosto en Roma, Pedro Arrupe cayó enfermo, cuando faltaba nada más que un mes para que se celebrara la segunda sesión de la Congregación General. El asistente Vincent O'Keefe, que había estado dirigiendo los preparativos mundiales, las consultas, las reuniones, los textos de estudio, se hizo cargo del timón de la Compañía mientras el Padre General se reponía. Si todo iba bien, O'Keefe, según el criterio de Arrupe, le sucedería un día como General.

Desde el comienzo de la segunda sesión de la XXXI Congregación, el 8 de setiembre de 1966, la atmósfera, según algunos, era algo parecida a la que había después de la Revolución francesa. Derechos iguales, democracia, fraternidad... y aislamiento del Papado, eran los temas y los propósitos del momento, y quienquiera que no llamase «ciudadano» a otro corría el peligro de ser guillotinado.

Los norteamericanos no fueron los únicos delegados anhelosos de

acudir. Ya en la primera sesión, la mayoría en favor de la «renovación total ahora» puso su dedo índice en tres asuntos de primordial importancia, los cuales afectarían a todo lo demás de la Compañía (3). Pasado un año estaba muy extendido un vivo entusiasmo por pasar directamente al objetivo principal; esta vez no habría tanteos sobre las cuestiones, con votaciones de animación o de prueba; tampoco habría que preocuparse mucho por asuntos menores, cuyo resultado no ayudaría ni estorbaría a la «renovación». Las tareas de importancia se situaron sobre esos tres asuntos centrales, desde las sesiones plenarias hasta las reuniones de subcomité y las conversaciones privadas.

La primera y principal era el carácter «pontificio» de la Compañía; esto es, su fidelidad especialmente jurada como orden ante el Papa, la cuestión que Pablo VI les había advertido varias veces que no podía ser tocada. El segundo tema en importancia, el status privilegiado de los padres profesos en la Compañía, estaba muy vinculado al primero, precisamente por el voto especial y personal de obediencia a los Papas jurado individualmente por todo miembro profeso. No puede sorprender, habida cuenta de la dimensión democrática adjudicada a la «renovación», que la tercera cuestión importante estuviera relacionada también con el tema pontificio. Se refería a la eligibilidad de los jesuitas para participar en las congregaciones provinciales, las versiones más pequeñas, regionales («provinciales», por ende) de las congregaciones generales como era la treinta y uno.

El pincho que hería a los delegados en tal punto es que, como preceptuaban las normas jesuíticas, aquellas congregaciones provinciales no estaban abiertas a ningún jesuita que no fuera padre profeso, o tuviese cierta edad, o las dos cosas. Por definición, entonces, otros jesuitas, los coadjutores espirituales, digamos los que no tenían voto especial al Papa y estaban apartados de ser superiores principales, y también los hermanos seglares, que ni siquiera eran sacerdotes, se veían privados de voz en la Compañía y no podían ni siquiera comenzar a recorrer el camino del poder dentro de la Orden.

Estas tres prácticas fueron denunciadas rotundamente como adversas a la mentalidad moderna, contrarias a los propósitos de democratización y fraternalismo requeridos a la sazón en materia religiosa y, lo que era el peor delito de todos, contrarias al «espíritu del Vaticano II».

Las objeciones contra estas demandas profundamente revolucionarias fueron presentadas por los delegados de mentalidad más tradicionalista, basándose en que estaban siendo atacadas «cosas sustanciales» de la Compañía y lo eran por motivos puramente sociopolíticos. Aquellos tradicionalistas insistían en que los jesuitas no eran un club sociopolítico, no eran, por decir algo, los Caballeros de Colón.

Esta objeción fue inútil. Dichos tradicionalistas no tenían todavía la mentalidad adecuada de «ciudadano». Después de todo, la cuestión

era solamente de juego limpio y justicia. La igualdad de derechos de los individuos y la democratización de la religión eran parte y parcela de la «renovación». De otro modo, la «renovación» no podría ser religiosamente genuina ni genuinamente religiosa.

Dejando de lado las tautologías y las preguntas desplazadas, tanto los delegados tradicionalistas como los renovacionistas entendieron lo que se estaba jugando en la reunión. Junto con los cambios ya operados en el cargo de Padre General, la alteración de esos tres «sustanciales» principales por obra de los decretos oficiales de la treinta y uno, modificaría radicalmente la estructura de la Compañía de Jesús comparada con la que Ignacio había fundado. Pero esto no era ni la mitad de la cuestión. Había mucho más en la mente de algunos delegados. Tampoco era el «carácter monárquico» de la Compañía lo único que se estaba atacando; algunos delegados, y muchos de los *postulata*, proponían cambiar hasta el carácter sacerdotal de la Compañía. ¿Por qué no podían ser jesuitas las personas casadas? (Acaso los Caballeros de Colón no eran tan malos, después de todo.) Ciertamente, ¿por qué no prever ya el día en que se permitiría a los sacerdotes que se casasen? ¿Por qué no contemplar, sencillamente, que hombres casados ejercieran como jesuitas?

El mismo realismo que había llevado a los delegados a la moratoria del año anterior les hizo ver que estas tendencias eran demasiado extremistas para aquel momento. Las voces enmudecieron cuidadosamente y las cuestiones sacerdotales fueron dejadas de lado hasta un momento más propicio. No ocurrió así, empero, con la determinación de cambiar el sistema «monárquico» de la Compañía.

Ya el día 19 de setiembre, una sesión plenaria de la XXXI Congregación aprobó el texto definitivo del decreto cuatro, el cual decía inequívocamente que la «Congregación General número treinta y uno... ha determinado que todo el gobierno de la Compañía debe ser adaptado a las necesidades y formas de vida modernas; que toda nuestra educación, en espiritualidad y estudios, tiene que ser cambiada; que la vida religiosa y apostólica ha de ser renovada... y que la misma tradición espiritual de nuestro instituto, que contiene elementos tanto antiguos como nuevos, será purificada y enriquecida conforme a las necesidades de nuestro tiempo».

Inevitablemente, y en una fase todavía temprana del proceso, el empuje de la XXXI Congregación General hacia la liquidación del sistema monárquico en la Compañía, fue conocido en las oficinas papales. Todas aquellas quejas que seguían llegando de los nuncios apostólicos, delegados y legados de todo el mundo para integrarse en el dossier de las deficiencias de la Compañía, fueron revalidadas como ciertas por la XXXI Congregación. La Compañía en conjunto estaba siendo infiltrada por un espíritu de desobediencia; la forma monárquica había sido abandonada de antiguo por los jesuitas en su praxis efectiva. El decreto

número cuatro proporcionaría el sello de aprobación, la licencia oficial, que transformaría lo que ahora era desobediencia en caos aprobado sin ningún control posible.

Pablo VI convocó al Padre General Arrupe a su presencia y, en aquella audiencia, el Papa no recató sus sospechas y temores acerca del rumbo que estaba llevando la Congregación. La imagen de la Compañía que el Padre Santo dibujó ante el Padre General no era halagadora. Citó las desviaciones doctrinales de su propio espíritu; las frecuentes interpretaciones anticatólicas de la ley moral; sus críticas a veces acres y siempre negativas tanto de la Santa Sede en general como del Papa Pablo en particular; la inobservancia de los jesuitas por doquier de las propias leyes de la Compañía referente a la pobreza, vida de comunidad, obediencia, viajes, politiqueo y formación de educandos jesuitas. Las palabras del Pontífice pintaron un retrato vivaz de una orden religiosa rebelada contra el control papal y en gran divergencia respecto de la antigua *veritas catholica*, la verdad católica.

Pablo VI quería saber si la Compañía deseaba o no preservar su *status* pontificio. ¿Quería la Compañía ser considerada como puesta al servicio especial del Papa y la Santa Sede, o no? ¿Qué quería significar realmente la Congregación con lo que dijo de que «la misma tradición espiritual de nuestro Instituto... ha de ser purificada y enriquecida de nuevo»? ¿Significaba esto la abolición del voto especial de obediencia al Papa, y el abandono de la estructura monárquica de la Compañía?

El aguijón en la condena del Papa tenía que llegar más tarde, y sería hondo. Si las cosas continuaban de la manera que iban, si la Compañía unilateral y arbitrariamente redefinía su *status* religioso respecto del Papado y las autoridades eclesiásticas, entonces éstos no tendrían otro recurso que redefinir *su propia* relación con la Compañía de Jesús. «No queremos otra Compañía de Jesús —subrayó el Papa— que la que construyó Ignacio de Loyola y dejó morir.» Si la XXXI Congregación fuera prudente, consideraría la distinción de grados dentro de la Compañía, la división jerárquica entre padres profesos, coadjutores y hermanos seglares, como una cuestión cerrada.

Las implicaciones de todo ello fueron tan claras para Pedro Arrupe como para los delegados en la Congregación cuando les dio cuenta de la sesión con el Papa, al término de ella. La sabiduría de lo que muchas de las viejas glorias de la Compañía habían estado diciendo a los renovacionistas impacientes quedaba entonces clara. Sí, los ropajes tradicionales de la Orden podían haber quedado anticuados; pero, a menos que se quisiera provocar una réplica mucho más agria e incluso destructiva por un Papa tenaz y encolerizado, los delegados en la XXXI Congregación harían mejor contentándose con proporcionar las «nuevas fibras íntegras» de las que Pedro Arrupe había hablado el año anterior. Semejantes fibras, trasladadas a la próxima Congregación General, porque ahora la Compañía se ilusionaba ya con la treinta y dos, podrían ser te-

jidas para formar unas nuevas vestiduras. Y sólo Dios lo sabía: acaso, para entonces, la Iglesia tendría un Papa más inclinado a la «renovación». *Cunctando regitur mundus.* Si se puede esperar lo bastante...

Da una medida de lo recalcitrante que era aquella Congregación y de su determinación de continuar hilando sus nuevas fibras, el hecho de que, después del enérgico rechazo del Papa Pablo, los delegados votasen, en el decreto cinco, establecer una comisión permanente, que duraría más allá de la treinta y uno, y cuya finalidad consistiría en estudiar «el tema de suprimir el grado de coadjutor espiritual» o «conceder profesión solemne también a los coadjutores temporales» (hermanos laicos). En otras palabras, a pesar de la prohibición de Pablo VI, la Compañía no iba a cerrar la cuestión de los grados ni, por lo que se suponía, del carácter «monárquico» de la Orden. O todos los peones tendrían que ser declarados aristócratas o todos los aristócratas convertidos en peones. De una manera o de otra, la Compañía carecería de clases.

Aunque fueran recalcitrantes y decididos, los delegados habían aprendido más de una lección del Vaticano II. De la misma manera que la idea extraordinariamente valiosa de establecer su propia Oficina de Información había venido de las experiencias del Concilio Vaticano, así también lo fue la lección sobre cómo redactar incluso los decretos revolucionarios: había que usar el lenguaje más vago que hubiera. Las frases debían ser tan flexibles que luego pudiera hacerse pasar un carro a través de las disposiciones de sonido tradicional. Y todas habían de estar envueltas en los capullos de seda de las formas y fórmulas aceptadas por la *romanità.*

¿Se oponía el Papa al decreto número cuatro y a su llamada a la renovación de la vida religiosa apostólica? ¿Se oponía también Su Santidad a la purificación de la tradición espiritual de los jesuitas? Muy bien. Sólo se trataba de añadir cuatro. La declaración de que la *Fórmula del Instituto,* el texto de Ignacio sobre el cual se fundaba el *status* pontificio de la Compañía, «ha obtenido de modo especial el *status* de ley pontificia... Porque la *Fórmula* muestra la estructura fundamental de la Compañía...».

Pablo VI había vencido aquella escaramuza; pero la batalla no había terminado.

La *romanità* no podía tampoco cubrir por completo el relieve revolucionario de los decretos de la XXXI Congregación; no obstante éste se abría paso a través de las sedas de la *romanità* una y otra vez. En un texto, por ejemplo, se declaraba que «la misión de la Compañía de Jesús hoy» es trabajar bajo las órdenes del Romano Pontífice, pero dado «que nos encontramos en una nueva edad», la XXXI Congregación General «considera que las condiciones de la historia humana han cambiado profundamente». Las condiciones que afectan a la vida religiosa han cambiado, por consiguiente. Detrás de unos tentadores abanicos hechos de lenguaje de plumas respecto al apartamiento del mundo que la doc-

trina y la vida de un cristiano imponen, y acerca de la miseria sociocultural de millones de personas, lanzaban unas declaraciones semidesnudas sobre que la XXXI Congregación «se ofrece por completo a la Iglesia» y se ha esforzado en sus decretos «en promover una renovación para que sean apartadas de nuestro cuerpo aquellas cosas que constriñen su vida y le dificultan alcanzan por completo su finalidad».

El documento de la treinta y uno sobre el ateísmo (decreto tres) fue uno de los más importantes, habida cuenta del «encargo solemne» del Papa Pablo a la Compañía de que «combatiera el ateísmo... con fuerzas unidas». Por consiguiente, se introdujo en él un toque especialmente hábil que ha sido desde entonces calificado agriamente como «típico de los jesuitas».

El propio decreto cita la esencia de las combativas palabras del Papa:

> «La forma más terrible de ateísmo es la que es malvadamente agresiva, no sólo en negar la existencia de Dios en teoría y práctica, sino en usar deliberadamente sus armas para destruir de raíz todo sentido de la religión y todo lo que es santo y piadoso... Es tarea especial de la Compañía de Jesús defender la religión y la Santa Iglesia en los tiempos más trágicos. Le encargamos la tarea de oponerse al ateísmo con su esfuerzo total y concentrado, bajo la protección de san Miguel, príncipe de las hueste celestiales.»

Luego, con un alarde de tergiversación tanto verbal como mental, el decreto tres suprime el combate de las palabras de Pablo para exhortar a los jesuitas a «prestar más atención a los ateos» y ser «prudentes en formar juicios» sobre ellos. Algunos ateos están «dotados de grandeza de espíritu», al fin y al cabo. Los ateos, en realidad, tienen que ser consolados dejándoles mirar «nuestras vidas y acciones, nuestras formas de vida».

En unas pocas frases bien compuestas, el decreto tres implica que gran parte del ateísmo se debe a condiciones sociales injustas y humillantes, a la injusticia perpetrada con los pobres y los sometidos. Además, los jesuitas deben «en ocasión oportuna, tener algunos contactos personales con los ateos» para poder comprenderlos. En general, propone un contacto más próximo con quienes no creen, una valoración cuidadosa y caritativa de su mente y una aproximación amable a ellos.

El decreto justifica su oscilación disponiendo que, mientras estaba en curso todo este contacto de comprensión y evaluación caritativa, el Padre General había de preguntar al Papa Pablo cómo veía exactamente esta solemne tarea de combatir al ateísmo.

En la elaboración de este decreto se introdujo también una nueva versión de una idea muy antigua. Los jesuitas en el pasado se habían esforzado por adaptarse, ellos y su mensaje católico, a las mentalidades

extrañas de Asia y África. La palabra *adaptación* era un santo y seña dentro de la misionología tradicional jesuítica. La nueva consigna sería ahora *inculturación.* La idea era adaptarse tan intensamente a la cultura del extraño que el misionero adquiriese su mentalidad y que remodelase tanto su doctrina como su praxis moral para ajustarse a la cultura extraña.

La inculturación proyectaba a la sazón su sombra sobre el decreto, como también lo hacía la propia convicción de Arrupe de que el ateísmo debía ser tratado como cualquier otra cultura extraña. Lo que era nuevo, peligroso y antijesuítico en la inculturación era el uso de estas ideas para enmascarar objetivos puramente sociopolíticos y un ideal exclusivamente propio de este mundo.

Todo esto, añadido al empleo de unas gachas dulzonas como lenguaje de un decreto importante, junto además con el recurso a las «confusiones» y las exigencias de clarificación, proporcionó ciertamente, quince años más tarde, un modelo del máximo nivel al padre Fernando Cardenal y a los demás, para su lucha contra el Papa Juan Pablo II. Pero hizo aún más. Proporcionó la abertura por donde la Compañía se pondría en el pescante de un carruaje muy especial e importante. En los años siguientes, se pretendería que el ateísmo, como cualquier otra cosa, tiene una causa puramente social; que viene de la desilusión ante los defectos de la Iglesia. Dado que el romanismo había defraudado a los pobres, así el ateísmo era culpa de la Iglesia basada en Roma. Para eliminar el ateísmo del mundo, los jesuitas debían hacer «una opción preferencial en favor de los pobres». Esto, a su vez, significaría que deben combatir contra aquellos que no son pobres, así como atacar el sistema que permite que algunos no conozcan la pobreza, mientras otros se hunden en ella cada vez más. Este sistema era el capitalismo occidental.

Por consiguiente, continuaba este razonamiento, la llamada papal a combatir el ateísmo es una llamada a combatir al capitalismo.

El conjunto de esta línea de razonamiento tardó aún unos cuantos años en ser trazado y elaborado. Pero el nuevo perfil sociopolítico de la Compañía en los años setenta, y más allá, quedó modulado de esta manera, y sobre la base de aquellas «nuevas fibras íntegras» que se sacarían de la hilaza de los decretos hábilmente ambiguos de la XXXI Congregación General.

Con estas nuevas fibras se dio trabajo a muchos husos antes de que la Congregación terminase. Se elaboraron ciertos cambios estructurales, por ejemplo, que conducirían inevitablemente al difuminado de cualquier distinción práctica entre aquellos odiados grados de la jerarquía jesuítica. Arrupe insistió en que la juventud debía recibir «una nueva imagen» de la Compañía. Calificó de «asunto grave en extremo el de destilar todo lo bueno que se contiene en las numerosas propuestas y peticiones de nuestros jóvenes, y canalizar adecuadamente esta fuerza

y este dinamismo... como cosa de absoluta necesidad. Estamos enfrentándonos con una ley biológica o una ley social que es arrolladora. No deberíamos tratar de resistirnos a ella, a menos que deseemos concitar un desastre completo».

Dentro de tal espíritu, los delegados decidieron que las congregaciones regionales menores, o provinciales, no se limitarían desde entonces a los padres profesos y a los demás jesuitas con antigüedad en el servicio. Los participantes en tales congregaciones serían entonces elegidos por todos los miembros provinciales; además, los hermanos laicos y los coadjutores espirituales serían elegibles a la par que los padres profesos. No se aplicarían más normas de antigüedad.

Otro asalto que tendría igualmente amplias consecuencias en la Compañía se dio contra la clase «privilegiada» de los padres profesos, a pesar del hecho de que representaba contradecir nuevamente las *Constituciones*. La cuestión se refería esta vez al voto que todo padre profeso hacía de no cambiar nunca las reglas de la Compañía sobre la pobreza, como no fuera para hacerlas más estrictas. El propio Ignacio había escrito este voto en las *Constituciones*, deseando que las casas de los padres profesos no tuvieran renta fija ni dotación alguna.

El decreto dieciocho de la XXXI Congregación canceló esta regla de Ignacio y declaró que «la ganancia basada en el trabajo o la remuneración de éste, si se ha hecho conforme al *Instituto*, es una fuente legítima de bienes materiales que son necesarios para la vida y apostolado de los jesuitas».

Por supuesto, semejante cuestión, tal como los cambios en la elegibilidad para entrar en la congregación provincial, correspondían a las «sustanciales» de la Compañía. Sin embargo, los delegados no estaban contentos todavía, y fabricaron una de aquellas fibras que había que introducir en «el nuevo tejido de la Compañía». Decretaron que el Padre General y otros cuatro directivos habrían de preparar una revisión de toda la legislación referente a la observancia del voto de pobreza.

Cuando la Congregación acabó su tarea, el día 17 de noviembre de 1966, había cambiado todas las facetas de la espiritualidad y acción de la vida jesuítica, o había tomado medidas para que «las nuevas fibras íntegras» las cambiasen. El lenguaje de sus decretos hacía por lo general amplio uso de las formas y fórmulas romanas y tradicionales de los jesuitas. La misma abierta ambigüedad se percibe en los decretos de la XXXI Congregación General que en los del Vaticano II. Ciertamente, dados los violentos humos de la euforia y la «renovación» definida todavía con vaguedad, que eran la misma esencia del «espíritu del Vaticano II», acaso no es sorprendente que los delegados entraran a saco en el guardarropa jesuítico de «ropajes anticuados» como colegiales saqueando un armario del colegio. Animados por el ilimitado entusiasmo y nervio del Padre General Arrupe e impulsados por el nuevo elemento de dirección que ellos mismos habían instalado en Roma, los cuatro asis-

tentes generales, los delegados se dirigieron a todos los rincones de la vida jesuítica: educación y actividad científica, apostolado sacerdotal; instituciones pastorales, misionología y misiones ante los no cristianos, ecumenismo, arte... Y todos quedaron infundidos del espíritu de la «renovación».

En grados decrecientes, en la formación y educación de los jesuitas, por ejemplo, la Congregación suprimió muchos de los sistemas estructurados que habían parecido tan misteriosos y sin embargo eran tan envidiados por tanta gente por su efectividad. En lugar de estos sistemas, la treinta y uno proporcionó principios amplios y adecuadamente vagos, insistiendo primordialmente en la experimentación. Las viejas normas jesuíticas de ascetismo y autodisciplina quedaron agujereadas con nuevas exhortaciones a la autoaceptación, la libertad de movimiento, el equilibrio emocional y la educación por psicólogos.

Los superiores fueron seriamente requeridos a confiar en sus inferiores antes que educarles. La obediencia habría de ser modificada conforme a un nuevo principio de «consulta». Hablando prácticamente, el efecto de este principio liquidó la obediencia sistemática a todo superior, provincial o cualquiera que fuese. Todo jesuita sería entonces «consultado» sobre si, a la luz de su desarrollo personal, su equilibrio emocional, su derecho a la libertad de movimiento y sus necesidades en general, deseaba cumplir con una orden o una instrucción. Podría decir que sí o que no con la misma facilidad, a la luz de este nuevo principio de «obediencia».

Más que esto, la nueva declaración de independencia proclamada por la Congregación General, en calidad de «supremo superior» de la Compañía significaba que toda comunidad de jesuitas tendría opinión sobre lo que sus superiores pudieran ordenar. En esta nueva norma, como en otras, se instauró el deseo de ser democráticos, y dejar a todo individuo tranquilo de modo que pudiera efectuar su «integración» de la manera que le pareciera más conveniente.

Junto con la antigua forma de expresión y la práctica de la pobreza y la obediencia, el lenguaje tradicional de la Compañía a propósito de la devoción y la vida interior del espíritu quedó abandonado. Nadie se vio sujeto ya a ninguna forma de oración o a ninguna duración específica del tiempo destinado a orar. La devoción al Sagrado Corazón, una de las más populares y extendidas de la Iglesia universal, patrocinada y fomentada por jesuitas desde el siglo XVII, iba a ser estudiada (la Congregación no dijo «practicada») a fin de averiguar por qué muchos jesuitas la encontraban inútil, cuando no repugnante.

Tampoco se mantendría ya el uso antiguo y devocionalmente efectivo de que alguien leyese un texto adecuado a la comunidad durante las comidas. Entre los casos que se leían, estaban los estatutos, las reglas jesuíticas y otros documentos fundamentales de la Compañía. De un solo golpe, quedó asegurado que la nueva generación de jesuitas crece-

ría en la ignorancia de esos documentos fundamentales.

Después de haber proporcionado la base para demoler la obediencia jesuítica a los superiores y eliminar amplios sectores de la educación y la piedad jesuíticas, la Congregación pasó a crear un marco distinto para la experimentación que la «nueva Compañía» prefería. Este marco estaba en las entrañas del mundo. La Congregación disentía del criterio tradicional de tener las casas jesuíticas de formación, y en particular el noviciado, separados de las áreas pobladas y urbanas. Ni los novicios y escolásticos en curso de formación deberían seguir apartados de la gente común o del mundo secular. Además, la cuestión de qué ministerios deberían ocupar a los jesuitas, qué trabajo específico debían efectuar, en otras palabras, ya no sería decidida por los superiores y los padres profesos, sino que se sometería a examen democrático. Cada provincia tenía que organizar su comisión especial para estudiar cómo podía mejorarse la flexibilidad en tareas y encargos. Así se abrió la puerta al individualismo y a las decisiones en común, barriendo las órdenes del superior que antaño decidía, sobre la base del cuadro general, dónde concentrar a sus hombres.

Podrían dedicarse páginas a comentar estos cambios. Ciertamente, los decretos de la XXXI Congregación llenan muchas páginas. Pero cuando se efectúe la autopsia, cuando toda la *romanità* sea apartada y se saquen a la luz los huesos desnudos separándolos de las capas de blanda y carnosa ambigüedad y de las frases que suenan a tradicionales, lo que tendremos ante nosotros en la mesa de disección será una criatura sin cabeza convertida en despojo. Los decretos de la XXXI Congregación General estaban encaminados a llevar a la Compañía de Jesús a un caos tumultuoso. Los jesuitas no sólo iban a ser libres desde entonces, sino que se les apremiaría a dedicarse a los más diversos trabajos, encargos y experimentos, muchos de los cuales tenían poca o ninguna relación con la salvación de las almas. Quedaba abierto el camino para convertir a los jesuitas en operarios sociales, activistas políticos y publicitarios ideológicos.

La misma ambigüedad abierta, el mismo espíritu del «Vaticano II», el mismo entusiasmo por la «renovación», e idéntica pasión por la igualdad que marcaron los decretos de la XXXI Congregación, fueron las características y la justificación de jesuitas como Fernando Cardenal y Robert Drinan, cuando desecharon todas las antiguas ideas de obediencia religiosa. Y fueron también la piedra de toque de religiosos no jesuitas, de quienes pueden servir de ejemplo los que escribieron el manifiesto de la Teología de la Liberación, que transformaba al Vicario de Cristo, de ser la cabeza de la Iglesia universal, en un extraño desagradable en los países donde el «Pueblo de Dios», sin rostro, reinaba en su lugar.

Sin embargo, en las primeras tormentas que siguieron a la XXXI Congregación, la voz que se expresaba en sus decretos demostró ser una

fuerte protección para el Padre General Arrupe. La Congregación General, el Superior más alto de la Compañía, había hablado. El era un mero sirviente suyo.

La primera de esas tormentas, aunque, ni mucho menos la más grande, estalló sobre la Compañía justo cuando la Congregación estaba a punto de clausurarse.

Pablo invitó a todos los delegados a que se reunieran con él en la Capilla Sixtina, donde concelebró una misa con cinco delegados, entre ellos Arrupe, y luego se dirigió a todo el cuerpo de la Congregación. El gesto de Pablo de invitarles fue una demostración paternal tanto de afecto como de atracción. Decía: Todos vosotros sois mis hijos, a pesar de las cosas duras que yo os haya podido decir, o que os diga en el futuro. Hagamos todas las cosas bajo el techo papal y como una familia.

Su presencia papal, su bendición papal, la acción unificadora de concelebrar la misa con ellos, todo hablaba de la esperanza que Pablo abrigaba de que las aberraciones del pasado pudieran ser solamente eso, aberraciones y pasado. Durante la alocución que pronunció después de la misa, hizo ver a los delegados el otro lado de la moneda. Muchos de ellos, a quienes la invitación papal tal vez les había tranquilizado, haciéndoles pensar que las cosas no estaban tan mal después de todo, se sorprendieron de que aquellas «cosas tan duras» que surgieron de los labios de Pablo, pudieran ser envueltas en un tono de bienvenida tan suave. A pesar de su propia resistencia, ellos, aparentemente, no imaginaron mucho de lo que iba a decirles.

Aunque Pablo ya estaba sufriendo serias dificultades en su salud, en su plática de aquel día no se apartó de un total realismo. La XXXI Congregación General, dijo el Pontífice, tenía un significado histórico particular. Era una ocasión para que el Papa y la Compañía definieran su relación mutua. Del modo más punzante que la *romanità* le permitió, Pablo planteó las mismas preguntas que había hecho a Pedro Arrupe en las primeras semanas de la segunda sesión de la Congregación, cuando él había pintado un cuadro tan lúgubre de aquello en que la Compañía se estaba convirtiendo.

Tenemos dos cuestiones que preguntaros, dijo el Pontífice. ¿Vosotros los jesuitas deseáis ser jesuitas como Ignacio concibió que los jesuitas fueran y como lo han sido siempre hasta ahora? Era discordante que él pareciera suponer una respuesta negativa a la pregunta. «Ideas extrañas y siniestras que cambiarían la naturaleza de vuestro *Instituto* —dijo Pablo— están en la raíz de vuestro rechazo. Entre vosotros, hay miembros que ya no creen en la verdad católica ni en el carisma personal del Papa.» Un falso activismo y una mundanidad engañosa han remplazado esa verdad y ese carisma para algunos.

La primera cuestión de Pablo y su propia dura respuesta a ella fueron seguidas por dos cuestiones más. Como la primera, el Papa se las

había preguntado ya a Arrupe en aquella entrevista privada de los comienzos. Y, como la primera, eran afiladas y acusatorias.

¿Cuál era la relación de la Compañía con la Iglesia y el Papado?

¿Podían Iglesia y Papado seguir pensando que la Compañía era «su milicia especial y más leal», la milicia que había sido específicamente establecida «para defender y promover la Iglesia católica y la Sede Apostólica»?

De nuevo, el simple hecho de hacer tales preguntas fundamentales equivalía a contestarlas con una negativa. Pablo continuó, sin embargo, dando una respuesta condicional para el Papado y la Iglesia. En aquella respuesta, tocó los puntos en los cuales la Compañía ya había errado sensiblemente de acuerdo con los informes del *dossier* papal.

«En tanto vuestra Compañía esté dedicada a esforzarse por la excelencia de la doctrina válida y por la santidad de la vida religiosa, y se ofrezca como el instrumento más efectivo para la defensa y la difusión de la fe católica, esta Sede Apostólica, y con ella toda la Iglesia, la mantendrá como su predilecta.»

Graciosamente, Pablo no dibujó el otro lado de la condición: si vuestra Compañía no se esfuerza por la excelencia de la doctrina válida, Nos no dudaremos en abolir y suprimir la Compañía de Jesús. Decir tanto hubiera sido neutralizar a la *romanità* que impone castigos a quienes muestran sus cartas antes de que estén dispuestos a utilizarlas y que siempre fruncen el ceño ante el uso del lenguaje de intención violenta.

En lugar del palo, Pablo usó la zanahoria. Podéis ser grandes otra vez, dijo a los jesuitas reunidos con él en la Capilla Sixtina. Id, practicad la devoción auténtica al Sagrado Corazón de Jesús. Trabajad duramente en la educación católica de la juventud, y en convertir a los no cristianos en las misiones.

Sin embargo, no todo el resto del discurso del Pontífice fue liberalismo brillante y esperanza paternal. Hubo también una buena racha de presciencia igualmente documentada; y esta vez no de la clase esperada o corriente.

Dejadme recordaros, dijo el Pontífice, que a pesar de todas las cosas rosadas dichas durante vuestras deliberaciones acerca del mundo que invita, de la nueva era, y de todo eso, existe en este mundo, cuya novedad y modernidad os fascinan, dos clases de personas, o mejor, dos mundos mezclados en uno. Existe «el mundo de la Confabulación, en el cual han entrado todos los que dan la espalda a la luz y la gracia. Y existe el mundo de «la vasta familia humana por la cual el Padre envió a su Hijo, y por la que el Hijo se sacrificó a sí mismo». Estad seguros, dijo Pablo a los jesuitas reunidos, de que vosotros pertenecéis y trabajáis exclusivamente para este segundo mundo de la familia salvada por Cristo, y no para «el mundo de la Confabulación».

Pablo, como algunos de sus oyentes sabían muy bien, estaba poniendo el dedo en la llaga respecto al hecho de que muchos jesuitas no

solamente se habían comportado y hablaban como si Cristo no fuera un Dios salvador, sino que ellos mismos estaban vinculados a más de una organización que era religiosamente neutral o incluso enemiga del catolicismo.

En realidad, el paralelismo entre esta alocución de Pablo VI y el discurso inicial de Pedro Arrupe en el Segundo Concilio Vaticano, el año anterior, es sorprendente, un hecho quizás inadvertido para los delegados reunidos en la Sixtina. Si Pablo hubiera dicho en términos claros, como Arrupe casi lo había hecho, que existía una conspiración universal contra la Iglesia capitaneada por personas que se habían confabulado en una organización específica dedicada a promover a Lucifer y a su causa, él no podría haber producido un elevamiento de cejas más escéptico, un comentario posterior más áspero y un rechazo más resonante de su alegato. Realmente Pablo fue más lejos; dejando implícito que algunos jesuitas habían entrado en la confabulación.

«Esto es un puro ensañamiento», comentó más tarde un miembro prominente de las oficinas de los jesuitas de Roma al despachar el discurso papal entero.

Pero ninguna amenaza papal o alegato apasionado, por vivos que fuesen, y la disertación de Pablo recorrió toda la gama de un punto al otro, podían alterar la resolución de la XXXI Congregación General y de sus líderes.

En realidad, aquel día de noviembre de 1966, un año después de que Arrupe hiciera una defensa similar a la cuarta sesión del Concilio Vaticano, estaba claro que el Padre General había alterado su propia perspectiva. El día 24 de noviembre, Arrupe sostuvo una conferencia de Prensa para hablar acerca de las realizaciones de la XXXI Congregación. Sometido a un severo interrogatorio sobre las palabras de Pablo en aquel discurso del 16 de noviembre, relativo al nuevo tipo de obediencia abrazado por los jesuitas, Arrupe se volvió arrogante y desleal.

«No sé —declaró— lo que Su Santidad quería decir cuando habló de que nuestros miembros tenían extrañas y siniestras ideas de cambiar el carácter de la Compañía de Jesús. —Y continuó—: Existe la posibilidad de que la situación pueda transformar la obediencia en un gobierno colectivo. Pero si se examina de cerca, esto no es más que la comunidad y los Superiores uniendo sus esfuerzos.» En otras palabras, la nueva situación no era el gobierno colectivo, porque sólo con un examen más a fondo lo sería. Arrupe se estaba convirtiendo en un maestro del doble sentido político.

Él también se hacía maestro en el arte del olvido selectivo. Al parecer se habían ido de su mente los momentos, al inicio de la Congregación, cuando fue convocado sobre la alfombra papal para dar cuenta de aquellas «ideas extrañas y siniestras» con las cuales él parecía entonces tan encantado; las ideas acerca de la «democratización» de la Compañía; de la «consulta» en lugar de la obediencia religiosa; de todas las aberra-

ciones propuestas desde el jesuitismo clásico que iban incluso tan lejos como para contemplar la abolición del carácter sacerdotal de la Compañía. «No entiendo lo que quería decir el Padre Santo —dijo con toda tranquilidad— cuando Su Santidad habló de "ideas extrañas y siniestras".»

A Arrupe le preguntaron en la conferencia de Prensa si había habido algún roce entre la Santa Sede y la Compañía durante la XXXI Congregación. Naturalmente que no, Arrupe se rió de un pensamiento tan ridículo. «No quiero defender ninguna falta que los jesuitas puedan haber cometido; pero la falta más grande sería vivir con el miedo a cometer un error, que detuviéramos nuestra actuación.» Pero aseguró que había armonía entre Su Santidad y él, como General de la Compañía.

XX. LA BÚSQUEDA DEL CARISMA PRIMITIVO

«¡Miramos hacia el futuro cercanísimo!» Así resumió un reportero italiano las opiniones de los delegados entrevistados después de la treinta y uno. «Probando y experimentando, se puede descubrir lo que la Compañía debe ser, en lo que debe convertirse para hacer lo conveniente en el mundo de los hombres de hoy. Luego, volveremos a Roma pronto para la Congregación siguiente y definitiva.»

El Padre General Arrupe puso el caso en términos de sonido más tradicional. El trabajo de la Compañía de Jesús, entonces, sería prepararse para la XXXI Congregación General; sobre todo desarrollar y hacer un uso creciente de las «nuevas fibras íntegras», tejidas por la treinta y uno, para hacer a los jesuitas «capaces de dar nueva expresión al carisma primitivo de la Compañía».

Arrupe y sus colaboradores sabían muy bien lo que querían decir con esas palabras. Con toda probabilidad, tenían en mente un objetivo parecido al éxito casi milagroso de la antigua Compañía cuando ésta, de repente, había saltado a la vida y al poder en el nuevo mundo que nacía en el siglo XVI. Los jesuitas de aquellos días habían deslumbrado a todos con su maestría y sus brillantes dotes en todos los campos del esfuerzo. Habían llenado los oídos de los hombres con el canto de un humanismo nuevo y totalmente cristiano, e iluminado sus mentes con una fresca intelectualidad. Fueron esperanza y luz; conductores de la gracia y de la hermosura divinas. Con todas sus faltas, en aquellos primeros ciento cincuenta años de su existencia, los jesuitas tuvieron un éxito en su gran empresa que iba más allá de las mayores esperanzas de sus amos papales y que supieron superar los límites que les ponían la oposición virulenta y el odio de sus enemigos.

Es también casi seguro que Arrupe y sus colegas entendieron que

aquellos antiguos jesuitas habían triunfado porque fueron capaces de crear un nuevo camino para que el catolicismo romano, los Papas y los obispos; los sacerdotes y las monjas; los teólogos, los filósofos y los seglares, lo recorriera «según el estilo del Señor Jesús» conforme a la doctrina católica, y de tal modo, pusiera coto al nuevo mundo que se abría sobre las cabezas de las gentes del siglo XVI.

Sin duda, todo esto se hallaba en la mente de Arrupe y en sus planes cuando hablaba de «dar nueva expresión al primitivo carisma de la Compañía».

Lo que ya es algo más cuestionable es que él y los demás dirigentes jesuíticos del siglo XX comprendieran por carisma, primitivo o no, lo que se había entendido siempre por tal: un don totalmente gratuito de Dios.

Dios puede hacer este don, como se lo hizo a Ignacio, al final de un largo e intenso período de plegaria recogida, de autoexamen escrupuloso, rígida penitencia, actividad humilde y humillada, todo ello desarrollado en ausencia de cualquier engrandecimiento ególatra o personal. Como sucede con todo don sobrenatural, el carisma no puede ser discernible ni obtenible a costa de un vasto esfuerzo burocrático que no miraría a Dios sino a las encuestas sociológicas, los estudios empresariales, los foros de debates, los experimentos doctrinales, la moral de la situación y las tablas estadísticas.

Los expertos en informática de época reciente se han complacido en repetir: «Si metes calidad en el ordenador, sacas calidad; si metes basura, sacas basura.» Los jesuitas, al acabar la XXXI Congregación, podrían haber creado un eslogan precautorio semejante, aunque con menos gancho: Si metes preparación espiritual, sacas carisma, si Dios quiere; si metes preparación social y política, sacas doctrinas sociales arrogantes y egoístas.

En cualquier caso, dentro de la historia de las organizaciones humanas, la Compañía de Jesús probablemente estableció un récord entre los años 1966 y 1974 en el uso máximo y disposición de sus recursos materiales con el fin de que, cuando la Congregación, número treinta y dos se reuniese en Roma, respirase de algún modo «aquel carisma original y primitivo» en sus decretos y catapultase así a la Orden hacia la primera línea de «la nueva época en la cual se encuentra la raza humana» (1). En esencia, la Compañía de Jesús acabó pareciéndose a una estructura mundana de engranajes y ruedas, bobinas y ejes, dinamos y máquinas, todas reguladas por una rueda central situada en la persona inagotable de Pedro Arrupe.

Las comunidades jesuíticas hablaban, estudiaban y debatían entre ellas; coordinaron sus palabras, estudios y debates con los correlativos de otras comunidades de su Provincia, las cuales, a su vez, los coordinaron con las de otras provincias dentro de la propia Asistencia. Las comunidades y las provincias de una misma Asistencia se coordinaron

con las de otra. Y todas las Asistencias sacaron adelante lo que podía ser producido mediante esta coordinación enorme, hacia la central de los jesuitas en Roma.

En bastante poco tiempo, unas imprentas incansables que publicaban en seis idiomas, llenaron montañas de papel. La finalidad de toda esta investigación meticulosa fue el establecimiento de las condiciones adecuadas y apropiadas entre los jesuitas de todas partes para que pudieran enviar nuevos delegados a Roma, llenos de la euforia del descubrimiento y de una nueva confianza en la Compañía, los delegados ante la XXXI Congregación General, «la definitiva».

Tal como fueron las cosas, la treinta y dos no podría celebrarse tan pronto como algunos habían previsto con optimismo. La tarea previa que se necesitaba efectuar requeriría ocho años. De todos modos, este tiempo era notablemente corto, si se consideraban los enormes efectos que sus trabajos iban a producir.

La primera tarea de este mecanismo corporativo que se expandiría por toda la Compañía, comenzó bastante pronto. A finales de otoño de 1966, empezó un masivo «Estudio sociológico» de toda la Orden, que duró tres años, de acuerdo con la convicción de la treinta y uno de que sólo conociéndose a sí mismos podrían los jesuitas descubrir su propio papel dentro de la nueva época.

Se emplearon todos los métodos de investigación conocidos para descubrir el estado de la Compañía en cada una de las Provincias de todo el mundo. Consultores empresariales, unidades de investigación y departamentos universitarios enteros produjeron toda clase de resultados, desde perfiles psicológicos individuales hasta las tablas estadísticas más amplias y, al mismo tiempo, más detalladas.

Sólo desde los Estados Unidos llegó un informe en cinco volúmenes que contenía ciento cuarenta estudios de investigación sobre las Provincias norteamericanas. Después de todos sus esfuerzos, los dos jesuitas editores de aquel estudio tenían que concluir con cierta melancolía: «Sólo un replanteamiento profundo, preocupado y continuo de... nuestras creencias y normas (acerca de nuestras tesis básicas) puede proporcionar el fundamento de la unidad y consenso requeridos para la supervivencia» (2).

Acaso dichos editores vieron más de lo que pensaban. En cualquier caso, lo que aportaron no era ciertamente la euforia del descubrimiento y la nueva confianza que había de animar a la XXXII Congregación General. Parecían más preocupados por la mera supervivencia de la Compañía que por la reaprehensión del «primitivo carisma» invocado por Arrupe.

A la luz de semejante estado de espíritu entre los jesuitas ordinarios, es particularmente notable un proyecto que ya comenzó en 1967. En aquel año, un grupo de jesuitas de primera fila situados en lugares importantes, se reunió en la Universidad de Santa Clara, en California.

Aquellos dirigentes habían sido encargados por sus superiores de nada menos que escoger «los futuros rumbos» que tomaría la Compañía. Era su propósito formar un concepto y sistema de «desarrollo jesuítico total». A pesar de lo enorme de esta tarea, su informe estaría acabado en 1969, sólo dos años más tarde. Y sería asombroso.

El Padre General Arrupe, mientras tanto, estaba en su propio elemento. Sus energías parecían crecer con el frenesí de trabajo que se hallaba en curso. Probablemente, estableció una especie de récord personal en celo infatigable. Dio lo mejor de sí mismo. Su producción, mientras cruzaba de un lado a otro el Globo varias veces, parece verdaderamente aturdidora. Dondequiera que fue, Arrupe intentó reunirse no sólo con sus jesuitas, sino también con dirigentes civiles de toda especie y carácter, por ejemplo, U Thant, de las Naciones Unidas; el presidente Marcos, de Filipinas; Whitney Young, presidente de la Liga Urbana de los Estados Unidos; así como con los planificadores del Gobierno de la India. Para todos y cada uno, fuese cual fuese el tema de la conversación, el mensaje de Arrupe era el mismo que transmitió a U Thant: «Nosotros (los jesuitas) estamos comprometidos a trabajar con hombres de mente sana de todos los credos y razas, en favor de una sociedad más humana..., con justicia, paz y un sentido de familia y de esfuerzo conjunto entre las naciones...» Sin duda, una expresión magnífica de humanismo seglar.

La vida de Arrupe se convirtió en una ronda continua de viajes en avión de Roma a Manila, a Dublín, a Duala, en la República Federal del Camerún; a Bombay, Goa, Nueva York, Madrid, Génova, y de vuelta a Roma, solamente para empezar de nuevo otra ronda. Dondequiera que fuera, Arrupe hablaba de los más diversos asuntos, proclamando sus ideas sobre ecumenismo, liturgia, justicia social, paz, vocaciones religiosas, compromiso, educación, comunicación, los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, misionología, episcopado, sacerdocio, la virtud de la pobreza, los sacramentos, problemas sociales, diálogo, generosidad, teología, los santos, la causa de la paz y las implicaciones políticas.

Arrupe vertió ríos de palabras y difundió resmas de ideas sobre los jesuitas, los alumnos, los no jesuitas, obispos, religiosos, laicos. Sus escritos a la Compañía y otros se multiplicaron progresivamente. En suma, todo ello era puro Arrupe, incesante, sostenido, nunca de calidad inferior. Y él se crecía con ello. Su ardor nunca había resplandecido tan notoriamente. «Su cara se ilumina cuando está en camino», observó un ayudante. Como siempre, su entusiasmo era contagioso, y éste era el núcleo de la operación.

La finalidad primordial de Arrupe en todos estos viajes, conversaciones y correspondencia, era conocer a sus jesuitas, que ellos lo conocieran, y transmitirles su fiebre por la «renovación», su entusiasmo por encontrar y purificar aquel precioso «carisma antiguo», y llevar a la Compañía adelante mientras sus enormes mecanismos de estudio iban

recopilando el contenido que culminaría en la «próxima y definitiva Congregación», la treinta y dos.

Al mismo tiempo, su empeño en ver y hablar a cualquiera que se cruzase en su camino, fuese por casualidad o por decisión, propia o ajena, no carecía de finalidad concreta. Porque sus fines consistían también en poner a la Compañía «en el mapa», dentro de la mente de las autoridades públicas de todas partes, y captar aquella sutil fuerza, no por ello menos real, que envuelve a quien quiera que se convierta en una personalidad internacional.

En medio de toda esa actividad, las comisiones establecidas por la treinta y uno se pusieron también a trabajar, concentrándose cada una en un aspecto específico del jesuitismo corriente. Por ejemplo, la distinción de grados o «clases» dentro de la Orden, que se había convertido en una grave incomodidad para Pablo VI, fue tema de estudio de una comisión. Los criterios de pobreza entre los jesuitas fueron asumidos por otra. Muchos más estaban trabajando silenciosamente sobre cuestiones educativas y disciplinarias.

La enorme e intrincada maquinaria que no dejaría cosa alguna de la Compañía sin tocar, estaba empezando a ponerse en movimiento y a adquirir cierto impulso en 1968, cuando se presentó la primera de las grandes pruebas acerca de las frecuentes protestas de Arrupe de lealtad jesuítica al Papa. Fue ésta también la primera indicación clara de los caminos por los cuales iba a desarrollarse la búsqueda febril del «carisma primitivo».

En dicho año, el Papa Pablo promulgó la carta encíclica más famosa de todo su pontificado, la *Humanae vitae* «De la vida humana». En ella, Pablo confirmó la prohibición por la Iglesia de todas las formas de contracepción artificial, y lo hizo sin matices, distinciones ni excepciones. Reiteró la doctrina tradicional: la contracepción era inaceptable y no había modo de que ningún católico pudiera practicarla legítimamente. La posición del Papa era tan decidida como la de cualquier Papa anterior o ulterior.

Aunque la doctrina tradicional estaba completamente de parte de Pablo VI en la *Humanae vitae*, la práctica seguida entre los católicos era otra cuestión, porque el control de natalidad se había extendido mucho entre ellos en Europa y América, con la connivencia tanto de sacerdotes como de obispos. Los jesuitas, entretanto, lo mismo en Europa que en los Estados Unidos o el Tercer Mundo, no ocultaban su aprobación de la píldora, que había revolucionado las ideas del pueblo acerca de la contracepción. Arrupe no había hecho nada para poner orden entre ellos, en los tres años largos que llevaba ocupando el cargo de General.

Dentro del epílogo febril del Vaticano II, la Encíclica totalmente tradicionalista de Pablo VI fue mirada por muchos, aunque no por todos, como una intromisión papal en un asunto que concernía íntimamente a todos los católicos del mundo; era como un trompetazo desa-

finado que interrumpiese una sinfonía hasta entonces agradable. Lo que siguió a aquel trompetazo fue un parlamento internacional de aullante protesta, de reproches doloridos, de abierto repudio y de ridículo.

Enteras corporaciones nacionales de obispos, los indonesios, los holandeses, los alemanes, los austríacos, por citar sólo algunos, declararon abiertamente que, aunque desde luego respaldaban al Padre Santo, entendían que la contracepción era un asunto de la conciencia individual.

Entre los intelectuales jesuitas, no hubo ni siquiera esos intentos transparentes de parecer obedientes o adheridos. La publicación jesuítica estadounidense *America Magazine*, que tenía como nuevo director a Donald Campion, S. J., publicó dos artículos criticando y atacando la *Humanae vitae*. Casi con la misma prontitud, el peso pesado teológico alemán, el respetadísimo Karl Rahner, S. J., que había ayudado a los obispos alemanes a escribir su ambigua contestación a la Encíclica, planteó, con su propio nombre, un ataque vigoroso e inequívoco, que constituía un desafío a la infalibilidad papal en asuntos de fe y moral. Todos los argumentos del Pontífice, dijo Rahner con burla, «eran falsos efectiva, material y sustancialmente».

Un grupo de jesuitas, casi toda la Facultad, de la Escuela de Teología jesuítica de Berkeley, California (JSTB) publicó un manifiesto colectivo, también en *America Magazine*, denunciando la *Humanae vitae*. El manifiesto de Berkeley produjo un particular estrépito, porque fue contestado por otro grupo de jesuitas fieles a Pablo VI, el cual pretendió que todos deberían ser obedientes al Papa. A su vez fueron contestados por el presidente de la JSTB, Richard Hill, S. J. Como padre de su grey, Hill escribió al arzobispo de San Francisco insistiendo en que el disentimiento de los miembros de su facultad jesuítica era necesario porque compartía la «angustia» de tantos católicos. Cuando un directivo de la oficina del arzobispo de San Francisco leyó eso de que el equipo de Hill «compartía la angustia», no pudo reprimir una agria broma personal: «¿Qué han estado haciendo los fines de semana esos jesuitas?»

Debe reconocerse que, en su nivel, el Provincial de California, Patrick A. Donahue, reprendió a los disconformes de la JSTB. Pero no les castigó por atacar la enseñanza moral del Papa. Sin embargo, precisamente esto, atacar al Santo Padre a causa de cuestiones morales, había sido siempre el delito inconcebible, la transgresión por excelencia en la Compañía contra su propia misión y finalidad.

Semejante desobediencia y desorden dentro de la Orden cayeron finalmente sobre los hombros de Pedro Arrupe. Éste no convino en que la contracepción era siempre moralmente errónea o en que, aunque no lo fuera, la Encíclica debía ser obedecida. Después de todos sus viajes, conocía perfectamente las actitudes de muchos de sus hombres. Sabía también que, en ciertas áreas, éstos promovían la contracepción e inclu-

so recibían subvenciones de la Federación Americana de Paternidad Planificada (3).

Desde luego, la *romanità* exigía que Arrupe escribiese a toda la Compañía respaldando al Papa en esta cuestión. En realidad, envió tres circulares a sus jesuitas. Las dos primeras deben ser contempladas como una maravilla de imaginación creativa.

La carta enviada en primer lugar fue un recordatorio a sus hombres de que eran jesuitas, de que el Papa era el Papa y de que él era el General. Esta Encíclica del Papa necesitaba «lealtad rectilínea y decidida», acompañada como siempre de «pensamiento creativo» el cual, reconoció, «no es fácil ni cómodo».

En la siguiente misiva, Arrupe analizó lo que entendía él por «pensamiento creativo». No leáis las meras palabras de la Encíclica, aconsejó a sus jesuitas, sino mostrad «la voluntad de embarcaros en un estudio intensivo a fin de descubrir su significado y finalidad, tanto para uno mismo como para los demás». En su posterior exhortación, quedaba claro que Arrupe no era ni ignorante ni descuidado ante el hecho de que estaba hablando a jesuitas acerca de una norma tradicional, dura e incómoda del catolicismo común; de que, en palabras escuetas, tanto su teología básica como su jesuitismo básico eran congénitamente débiles. «Las ideas (de la *Humanae vitae*) pueden no ser a primera vista compatibles con las propias —escribía—, pero sólo trascendiendo la perspectiva individual se revelará su corrección.»

No fue la debilidad de su teología o de su jesuitismo lo que aportó un pequeño diluvio de protestas sobre la cabeza de Arrupe, sino su breve oscilación, su posible inclinación a acomodarse al «paso atrás» del Papa en este asunto sexual.

Los superiores de las dos provincias jesuíticas alemanas, el padre Krauss, de Munich, y el padre Ostermann, de Colonia, repudiaron ambas cartas del Padre General y contestaron las enseñanzas de Pablo VI acerca de la contracepción. Más de un centenar de jesuitas se reunieron en la Escuela Superior de San Jorge, en Francfort, donde redactaron una carta de firme estilo dirigida a Arrupe: «La Compañía de Jesús no puede aceptar la posición que usted se ha creído obligado a adoptar en sus cartas.» En otras palabras, usted mismo no cree lo que nos dice respecto a lo que hemos de pensar y de hacer. Usted no admite la carta de Pablo VI. ¿Por qué tenemos que hacerlo nosotros? En este punto, por lo menos, los jesuitas alemanes estaban en lo cierto.

A pesar de que el asalto crítico contra Arrupe no era nada comparado con el maremoto que estaba sumergiendo a Pablo VI, la respuesta del Padre General le convirtió en el ejemplo vivo de un viejo proverbio poco halagador: «Escoge por confesor a un jesuita, porque siempre pondrá almohadones debajo de tus codos.» Arrupe escribió una tercera carta. Las anteriores habían sido mal interpretadas, según explicó. Él no se había propuesto detener la «discusión científica y objetiva»

acerca del asunto. Los jesuitas deberían continuar sus «investigaciones y su meditación» sobre el tema.

Era la luz verde. Desde aquel momento, cesó toda presión sobre los jesuitas por parte de sus superiores romanos en relación con la *Humanae vitae*.

Mientras tanto, el Papa tenía una gran necesidad de ayuda de todo tipo. Su salud había ido deteriorándose. En una operación que se desarrolló en el cuarto piso del Palacio Apostólico, en noviembre de 1967, le fue extirpada la próstata. En contra de los rumores, no había habido metástasis. Más miserias de la carne mortal le vinieron a causa de grave artritismo en las piernas, así como por una artritis cervical que le obligó a llevar un rígido collarín por debajo de sus ropas con el fin de disminuir el dolor. Esta circunstancia le salvó la vida durante su visita a Manila. El kris esgrimido por el pintor boliviano, y frustrado asesino del Papa, Benjamín Amor y Mendoza, era lo bastante afilado como para haber cortado las yugulares del Papa, puesto que Mendoza blandió el arma dos veces, una a la derecha y otra a la izquierda del cuello del Pontífice. Si no hubiera sido por aquel tieso collar y la celeridad del secretario particular de Pablo, Monsignor Macchi, que agarró a Mendoza por el brazo y frenó su impulso, Pablo habría muerto. De todos modos, quedó ligeramente herido en ambos lados del cuello.

En 1968, en medio de la tormenta a propósito de la *Humanae vitae*, Pablo no había recobrado las fuerzas ni el nervio. El impacto del rechazo, odio, burla y extensa traición de sus obispos y clero le rebajaron tanto el ánimo que, después de haber publicado la Encíclica, estaba auténticamente muriendo, con el corazón roto. En aquel quebranto próximo a la muerte, la reacción jesuítica había representado un papel dominante.

Con cualquier otro Papa, robusto físicamente o no, habría hecho falta poco tiempo para que empezase una reacción violenta contra el camino que se veía claramente estaba tomando la Compañía de Jesús. La posición de Pablo en la cuestión quedó debilitada, empero, por muchas de las actitudes que él mismo había tomado y las causas que había apoyado en su carrera como Papa, cardenal y arzobispo. Ahora podían ser utilizadas contra él palabras que él mismo había pronunciado. Durante buena parte de su carrera eclesiástica, enarboló una antorcha liberal. Su liberalismo era del estilo soñador, cuya tesis consiste en que, si eres amable con los demás, todos serán amables contigo, incluso cuando las cartas vengan mal dadas. Esta tesis quedó hecha pedazos ante sus propios ojos, no sólo por sus enemigos, sino por el mismo cuadro, la Compañía de Jesús, que había jurado apoyarla.

En consecuencia, Pablo no estaba en condiciones de aguantar las sutiles hostilidades que ahora sabía que el Padre General y sus jesuitas eran capaces de desarrollar contra él. Cuando el Papa protestó en una serie de cartas, Arrupe pudo contestarle enviándole una copia de sus propias

misivas a toda la Compañía, en las cuales abogaba por que fuese respaldada la *Humanae vitae*.

En abril de 1969, Pablo, impaciente, se vio reducido a hacer un llamamiento lamentable a Pedro Arrupe y una reunión de veintidós provinciales jesuitas congregados en Roma: «¡Ayudad a la Iglesia! ¡Venid en socorro de sus necesidades! ¡Mostrad de nuevo que los hijos de Ignacio sabéis lo que hay que hacer!»

Casi al mismo tiempo, Arrupe quedó enredado en otro embrollo jesuítico, y su actuación en él fue una contestación demasiado clara a la débil y desorientada llamada de Pablo VI en petición de socorro.

En octubre de 1968, un jesuita holandés, el padre Josef Vrijburg, dejó la Compañía declarando que se quería casar en agosto de 1969, pero que continuaría como sacerdote activo. Sus declaraciones incluyeron una burla de la virginidad y vitriólicos ataques al celibato sacerdotal. Vrijburg estuvo apoyado en su actuación y sus opiniones por dos capellanes jesuitas de la Universidad de Amsterdam. Huub Oosterhuis fue uno de ellos; era un poeta y ensayista holandés, y uno de los colaboradores jesuitas en la redacción del *Catecismo holandés*, publicado algunos años antes, en el cual se refutaba y negaba la doctrina católica en materias como la divinidad de Jesús, la Asunción de la Virgen y, por supuesto, el control de la natalidad. El otro capellán jesuita, Tom van der Stap, era menos ilustre que Oosterhuis, pero no menos firme que él.

Arrupe pidió que Oosterhuis y Van der Stap dejaran de defender a Vrijburg y abandonaran sus acres ataques contra el celibato. Junto con su provincial, padre Jon Hermans, que actuó como escudo suyo, ambos hombres viajaron a Roma para burlarse de Arrupe en su cobijo del Gesù. El Padre General les dijo que dejaran la Compañía. Ellos rehusaron. El superior Hermans se negó a expulsarlos.

Por escandaloso que fuera el caso, mirado como se mirase, los holandeses no carecían de apoyo entre sus superiores romanos. Uno de los asistentes regionales de Arrupe, con ejercicio en Roma, el padre Marius Schoenenberger, nacido en Suiza, llegó hasta imitar una de las técnicas del Padre General. Convocó una conferencia de Prensa en la «Sala Rosa» del «Hilton» de Roma. Se sirvieron cócteles a los periodistas mientras Schoenenberger anunciaba que se iba de la Compañía y explicaba claramente que lo hacía porque se hallaba muy atrasada en este asunto del celibato.

Arrupe, no se sabe si acicateado por el acto, muy difundido, de Schoenenberger, expulsó a los dos miembros de la Compañía y envió una carta a los jesuitas holandeses justificando el hecho. No había que temer, decía Arrupe en esencia, que las expulsiones se debieran a que tuviesen una idea desviada acerca de la virginidad, el celibato y el sacerdocio; era simplemente una necesidad disciplinaria. «Haced el favor de no temer —pedía Arrupe, tranquilizando a los jesuitas holandeses— que yo impida vuestro dinamismo y vuestra creatividad apostólica.»

Las palabras de Arrupe fueron efectivas, infundieron sosiego, y la situación volvió pronto a lo que era ya normal, los jesuitas de Holanda siguieron aprobando el divorcio, el clero casado, la masturbación, los casamientos homosexuales, el aborto y la contracepción.

No se había aquietado la polvareda de la controversia holandesa cuando alzó la cabeza en España una desviación que era evidentemente mucho más amenazadora e inaceptable para Arrupe, a pesar de sus lamentablemente escasas dimensiones. Esta vez, el contexto era antirrenovacionista y la reacción de Arrupe trajo recuerdos de aquella atmósfera de absolutismo revolucionario que había sumergido todo sentimiento tradicionalista en la XXXI Congregación General.

La acción se centró en un grupo de unos cien jesuitas españoles, de entre unos tres mil quinientos de toda España, que dirigieron una petición al Vaticano para que se les permitiera volver al jesuitismo originario de la Compañía. En semejante petición estaba implícita la idea de que, fuese lo que fuese el «carisma primitivo» que Arrupe estaba buscando, no era el carisma de Ignacio y que cualquier camino que Arrupe recorriera para encontrar aquel novedoso carisma, no era la ruta del auténtico jesuitismo.

¡Aquí sí que había herejía! Arrupe y sus cuatro asistentes generales hicieron cara a España como galgos que acorralan a un conejo. Lo que finalmente les indujo a abatirlo fue una reunión de los obispos españoles, en diciembre de 1969, en la cual, por pequeña mayoría, los obispos respaldaron la petición del ala conservadora de que se le permitiera separarse de la Compañía de Arrupe y volver a la «regla primitiva».

Tras una amplia investigación en las vidas y hechos de cada uno de los disidentes conservadores, Arrupe vino a España en persona el 1 de mayo de 1970, provisto con todos los documentos que necesitaba para tratar con los rebeldes. Cuando se marchó, el 11 de mayo, había apabullado, convencido, amenazado o vencido hasta el último hombre del grupo. No se trató de «impedir su dinamismo» o «su creatividad apostólica». Arrupe, simplemente, eliminó el problema.

El clamor de la batalla acerca de la *Humanae vitae* que estalló en 1968, y el éxito de Pedro Arrupe en dejar de lado las demandas y reclamaciones de un débil y asediado Papa, semejaron infundir nueva savia a muchos de los decretos de las XXXI Congregación General; y uno, en particular, pareció llevarse la palma en la rapidez de los cambios que introdujo por doquier en la Compañía de Jesús.

Por medio del decreto concerniente a la preparación de los jóvenes jesuitas, la Congregación había establecido que todas las casas de formación estuvieran situadas en marcos urbanos. Los noviciados para principiantes, así como los filosofados, los teologados y los centros de humanidades tenían que ser desarraigados. «La teología de primera calidad —como expresó un jesuita— requiere una comunidad urbana y contactos ecuménicos; los alrededores bucólicos pueden ser un obstáculo

para la eficacia.» No importa que estas escuelas «bucólicas» tengan un largo historial de producción de ilustres teólogos; la moda se hallaba en favor de cierta especie de relevancia. «La Compañía se está moviendo hacia un estilo más personal...», subrayó uno de los anteriores delegados en la treinta y uno; «las comunidades más pequeñas fomentan el contacto personal».

Las Provincias norteamericanas fueron las de vanguardia en la reinstalación de sus casas de formación y en mucho de lo que siguió como consecuencia. Aunque lo que ocurrió en los Estados Unidos sucedió también en las Provincias europeas (4).

En setiembre de 1968, se había decidido reinstalar cierto número de centros principales de formación de jesuitas en los alrededores de las ciudades. La Escuela de Teología de Weston fue llevada a Cambridge, Massachusetts, donde compartiría los inmuebles con el Colegio Teológico Episcopaliano. El Colegio de Santa María, de St. Mary's, Kansas, fue trasladado a la Universidad de Saint Louis, de modo que la propiedad y control de una escuela jesuítica fueron entregados a un consejo de laicos. De modo similar, la Universidad jesuítica de Detroit cedió más tarde la mitad de las plazas del consejo a seglares, y en el año siguiente, 1969, la insigne Universidad de Fordham, en Nueva York, vio sustituido el control de los jesuitas por un consejo de laicos.

Basta observar el proceso del cambio en uno de estos centros jesuíticos de formación transferidos, para conocer, en gran medida, el que tuvo lugar en todos ellos.

En 1969, el Teologado de Woodstock, en Maryland, contaba en su haber con ciento cuatro años de sólida tradición en la formación de teólogos; en investigación teológica, filosófica y académica; así como en la acumulación de recursos. Había producido generaciones de jesuitas excelentemente educados en teología moral y en jesuitismo. Como quiera que sus alrededores eran bucólicos, proporcionaba a millares de personas la posibilidad de adquirir serenamente ciencia y de adiestrarse en el ascetismo. Aquella rica tradición quedó rota en mil pedazos. El conjunto de la institución de Woodstock fue trasladado a Morningside Heights, cerca de la Universidad de Columbia, en Nueva York.

Las oficinas de «Woodstock, N. Y.», como pasó a llamarse el teologado para distinguirlo de su original sede de Maryland y de su tradición, quedaron instaladas en Manhattan, en la Calle 119 y Riverside Drive, en el Centro Ecuménico del Seminario Teológico de la Unión. Pero las residencias de la «comunidad» jesuita, se esparcieron por una serie de apartamentos en cinco edificios que, en el West Side alto de Nueva York, iban desde la Calle 95 a la 125.

Se puso énfasis entonces en la libertad personal de los jóvenes jesuitas en formación y en su sentido de responsabilidad. Inevitablemente, muchas de las «sustanciales» de la vida jesuítica quedaron afectadas. La pobreza, la obediencia y la castidad fueron pronto a la cu-

neta. Cada uno de los jóvenes jesuitas pasó a recibir una asignación mensual, abrió una cuenta corriente y administró su presupuesto como cualquier otro ciudadano de Nueva York.

Era acaso inevitable que algunas de estas nuevas «residencias» jesuíticas se convirtieran en puros centros de reunión alegre y en paradas para tomar café y cerveza, donde los jóvenes iban y venían a la manera que les placía. Hicieron experimentos de normas de convivencia heterodoxas, se citaron con chicas como los «muchachos normales» y ningún superior podía pedirles cuentas, en forma alguna, ni por sus estudios ni por la práctica de la vida religiosa.

Junto con todo esto, cambió el estilo de cuidado de la persona. Aparecieron las barbas, las patillas, el cabello largo atado en el cogote como cola de caballo, pues se acicalaban con afán de parecer «in». Los jerseys de cuello redondo, los pantalones anchos, los tejanos y los zapatos deportivos fueron preferidos a la indumentaria clerical y la tirilla.

Todo funcionaba conforme al plan. Tal como observó el padre Walter Burghardt, editor de la *Jesuit Theological Review*: «La experimentación con diferentes estilos de vida es indispensable para nuestros estudios jesuíticos, si es que hemos de preparar (a los jóvenes) para un ministerio en el mundo contemporáneo.» El padre William J. Bryan, director de Extensión Educativa, convino, naturalmente. «El nuevo entorno favorece el desarrollo de la madurez y de los recursos.»

Como única cosa que recordase la vida de comunidad quedaron las cenas, proporcionadas por el «Restaurante Schrafft's», en la residencia, en el número 220 de la Calle 98 Oeste, donde se habían rediseñado, reamueblado y amalgamado treinta y un apartamentos, por parte de Richard P. Hunt, S. J., para el nuevo estilo de vida jesuítico. Hunt pasó varios meses muy ilustrativos sumergido en el estudio de telas de cortina, alfombras, pintura, letreros e instalación de luces. Con alegría, aunque con cierta rusticidad, describió su experiencia como «importante en el proceso de aprendizaje».

Por supuesto, conforme a las disposiciones de la treinta y uno, ya no se hizo lectura alguna durante las comidas. Bastaría el abandono de esta práctica para suprimir de la nueva mentalidad jesuítica no sólo cualquier justificación de la obediencia, la pobreza y el celibato, sino también toda noticia de lo que había existido antes de que llegasen ellos, cualquier molde ignaciano o característica de la espiritualidad, la mentalidad, la misión y las acciones jesuíticas. Con el tiempo, los nuevos miembros de la Compañía exhibirían dos rasgos notables: la ignorancia de lo que significaba la vida religiosa, en particular, y la vida religiosa en la Orden, y una similar ignorancia de la sociedad y de la Iglesia.

En dicho estado de ignorancia y liberación, poco puede sorprender que los hombres que vivían allí, al igual que sus superiores, se hallaran a favor total de «Woodstock, N. Y.». Estaba siempre presente la nota

de rebelión e independencia. Con palabras de Gerald Huyett, un joven jesuita norteamericano en curso de formación, la fuerza de la Compañía «ha estribado siempre en que ha operado en las márgenes de la Iglesia y no ha seguido la línea oficial. Es cierto que estamos en una situación inestable; pero esto es bueno porque también lo está el resto del mundo».

Precisamente cuando este proceso de reinstalación y reforma de las casas jesuíticas de formación estaba en su máximo período de fermentación, expidió su informe final la conferencia de dirigentes jesuíticos de alto nivel y destinos importantes, que se había reunido por vez primera en 1967 en la Universidad de Santa Clara, en California, para empezar la tarea de elaborar un concepto y un sistema de «desarrollo total jesuítico».

En otras circunstancias, habría sido explosivo aquel informe, escrito como estaba por hombres importantes e influyentes de la Compañía. Pero en el clima que se había concretado en 1969, era nada menos que un asombroso programa de las líneas de rebeldía que los jesuitas seguirían en su guerra contra el Papa y la Iglesia tradicional en los años setenta y ochenta de nuestro siglo. El estrépito y clamor rebeldes contra la *Humanae Vitae* quedaron pálidos al lado de la rebelión legitimada, si no difundida, por el informe de aquella conferencia jesuítica. Leerlo equivale a leer un documento concebido por completo dentro del espíritu del humanismo seglar y el sentimiento anticatólico.

Había desaparecido el concepto anterior del jesuita, el que armonizaba con su molde específico. La formación y la educación de los jóvenes jesuitas tenía que ser ya organizada y dirigida de acuerdo con las pautas establecidas por las tendencias contemporáneas de la ciencia y el humanismo. La Compañía se tenía que adaptar para ajustarse al individuo en un «autodescubrimiento, integración y crecimiento personales».

La obediencia había de ser remplazada permanentemente por la «consulta» y el «diálogo» entre todos los miembros de la comunidad, incluyendo (bastante magnánimamente) al Superior. Se sostenía que la castidad era imposible sin «la capacidad de amar que se desarrolla con la experiencia del amor humano, y esto no se agota siempre por el amor de un hombre por sus semejantes. El amor de un hombre por una mujer y la respuesta de ella añadirían dimensiones de sensibilidad que de otro modo no podrían ser conseguidas». La conferencia admitía que había peligros aquí; pero sostenía que se tenían que arriesgar a ellos. A pesar de que la *fornicación* no era usada en el informe de la Conferencia, los asistentes pensaron que, en lugar del matrimonio o de la castidad del celibato, se abriría una tercera vía para los jesuitas: las relaciones íntimas con mujeres que no implicaran matrimonio de ley formal o común.

En otros asuntos que siempre se habían considerado igualmente

vitales en el jesuitismo original de la Compañía, se manifestaba el mismo espíritu totalmente nuevo del humanismo secular. Se desaconsejó la devoción al Jesús histórico. Los jesuitas no deberían dirigir su atención a «una creación imaginativa de Jesús de hace dos mil años», sino al «Cristo viviente ahora, presente en su pueblo».

La forma más sagrada de la plegaria católica, la celebración de la misa, tenía que abrirse a la adaptación y a la experimentación, sin tomar en cuenta lo que pudieran mandar el Papa o los obispos. En realidad, en lugar de la asistencia diaria obligatoria a esta celebración del todo «contraproducente», según dijo la Conferencia, podría y debería haber «lecciones de sensibilidad dirigidas profesionalmente» para los jóvenes jesuitas.

En su totalidad, el informe de la Conferencia no dejó sin tocar ningún aspecto del jesuitismo, ni de sus «sustanciales» y su sistema de apoyo normal.

Cuando estuvo completo, el informe fue leído por los jesuitas norteamericanos y extranjeros, y recibió plácemes no solamente de los jesuitas norteamericanos sino especialmente de los holandeses, los alemanes, los franceses y los latinoamericanos. El Padre General Arrupe alabó la diligencia general de los asistentes. No aludió, ni mucho menos puso objeciones, a la falta subyacente de cualesquiera principios tradicionalmente jesuitas o católicos. Señaló que algunas de las propuestas de la Conferencia, la de la «castidad del celibato, por ejemplo, sería muy combatida por parte de los dirigentes de la Iglesia.»

Pero, dejando a un lado estas objeciones insignificantes, estaba claro que el informe expresaba con exactitud la opinión de los promotores y agitadores de la Compañía en muchas de las Provincias del mundo e igualmente en Roma.

No hay duda de que la maquinaria prodigiosa instalada por la Compañía en todo el mundo para la investigación y el análisis de sí misma se estaba desarrollando en una vasta red de intercambio, la cual aumentaba su efectividad cada año, mientras, sector tras sector, comunidad tras comunidad, todas las Provincias y Asistencias acumulaban resultados, establecían conclusiones y participaban de la persuasión, alimentada oficialmente, de que estaba en perspectiva una Congregación General de la Compañía de Jesús que iba a hacer época. Ya en 1970, apenas cuatro años después de que hubiera terminado la treinta y uno, Pedro Arrupe hizo el primer sondeo casi oficial a fin de saber si había llegado el momento oportuno para decidirse a convocar la XXXII Congregación General. Cada tres años, una Congregación de procuradores jesuitas, integrada por un delegado de cada Provincia, se encuentra en Roma. Los procuradores de la Compañía son hombres designados para representar un interés concreto de una Provincia particular. Tras consultar a la Congregación de Procuradores de 1970, Arrupe decidió que la Compañía en general todavía no estaba lista para la Congregación «definitiva». La

ley jesuítica requiere que una Congregación General tenga lugar dentro de un tiempo específico después de que haya sido convocada oficialmente. Si Arrupe quería anunciar la treinta y dos en octubre de 1970, tendría que convocarla hacia abril de 1972, como muy tarde. Teniendo en cuenta que toda la Compañía habría de estar preparada con antelación para las «consideraciones profundas, realistas y abiertas» de la XXXII Congregación, que iba a servir «como el centro de convergencia para la vasta red de intercambios», todavía en proceso, la realidad era que se necesitaría más tiempo.

Sin embargo, el progreso fue lo bastante rápido para que, en abril de 1971, Arrupe creyera que era hora de crear al menos una Comisión Preparatoria Remota de seis hombres, bajo la dirección de sus cuatro Asistentes Generales. La responsabilidad de esta Comisión Preparatoria Remota era organizar todavía más conferencias, asambleas, reuniones, encuentros y fórums por todo el mundo, en los cuales la totalidad de los aspectos de la vida jesuítica serían de nuevo debatidos y diseccionados. Pero entonces se haría todo a la luz del trabajo de más de cuatro años, beneficiándose de los frutos de la investigación y de la experimentación realizadas con tanta diligencia. Todo ello se concentraría en el acontecimiento cumbre que seguramente iba a ser la XXXII Congregación General.

Arrupe apenas podía contener su impaciencia por ese gran acontecimiento, según se evidenció en su mensaje de Navidad de aquel año a toda la Compañía, titulado «Discernimiento espiritual comunitario». En él insistía, casi hasta el aburrimiento, en la manera en que cada comunidad, como un todo, podía llegar a intenciones y realizaciones acerca de su propia misión. Justo como en la espiritualidad ignaciana, el individuo debería dirigir los distintos espíritus que pugnaban en su alma, y discernir cuál era el bueno y cuál el malo, de tal modo según Arrupe, que toda la comunidad pudiera controlarse a sí misma de la misma forma. No hace falta decir que Ignacio nunca pensó en una comunidad jesuítica como estaba planteándola Arrupe, quien sacó su inspiración para este despegue, no de Ignacio, sino de la psicología moderna. Era un intento atrevido, pero no de mucho éxito, de tomar algunos de los principios ascéticos de Ignacio acerca del individuo y adaptarlos a un contexto social y sociológico.

Hacia la Navidad de 1971, dichas «intenciones y realizaciones» eran casi tan numerosas como las mismas comunidades, y durante los años siguientes continuaron hasta convertirse en tan variadas como las costumbres y caprichos sociales de los países en los cuales estaban situadas las casas de los jesuitas. Había signos de «vigor» en todas partes, si se tenían ojos para verlos. Algunos jesuitas estaban llevando todavía vidas peligrosas. Se les encontraba, por todas partes, en la mismísima vanguardia de la lucha por la justicia social. En el Sudán, por ejemplo, de donde, en 1964, los misioneros jesuitas tuvieron que ser sacados en

avión para salvar la vida; entonces, hacia 1972, algunos jesuitas indios habían vuelto a penetrar en el distrito de Malakal en la región del Sur de aquel país. En Filipinas, tres jesuitas, que habían sido arrestados en Mindanao por defender los derechos de los trabajadores, fueron liberados en octubre de 1972.

El mismo Arrupe se reunió con jesuitas de los países satélites soviéticos y supo por ellos que «nuestros miembros disfrutaban de una libertad considerable... Podemos predicar el Evangelio, enseñar la doctrina, incluso criticar al Gobierno objetivamente y en un tono moderado...». En todas partes, los jesuitas estaban luchando contra la opresión política, la pobreza, la ignorancia; y algunos lo hacían con gran riesgo personal. En Rodesia, el padre Clemente Freyer y otros jesuitas fueron capturados por las guerrillas asesinas de Robert Mugabe en julio de 1973. Por toda Latinoamérica, pero especialmente en Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Chile y Perú, los jesuitas trabajaban para difundir la nueva Teología de la Liberación, adiestrando a estudiantes de colegios y escuelas superiores en las tácticas marxistas, fomentando las Comunidades de Base de *la iglesia popular* y uniéndose a bandas de la guerrilla como combatientes.

Y todo esto se hacía por las más sólidas razones sociopolíticas. «Nosotros los filipinos ya no debemos seguir esperando milagros.» Un joven superior jesuita planteó el caso de su comunidad en el área de Negros occidental, donde estaba comprometido en la misión de enseñar a los trabajadores del azúcar cómo sindicarse. «Debemos actuar ahora para traer la justicia social al pueblo.»

No era sólo en el campo de las misiones donde un éxito tan asombroso alegraba a Pedro Arrupe y a muchos colegas suyos en el liderazgo de la Compañía. El descuartizamiento de la tradición teológica de la educación jesuítica estaba llegando al punto de no ser ya ni siquiera una sombra de la formación para la vida religiosa.

Hacia 1971, William V. Dych, S. J., que residía en Nueva York, podía observar con toda tranquilidad y razón: «Es difícil decir qué es lo que ahora significan los tres votos.» Se referían a los de pobreza, castidad y obediencia. Y, en verdad, los más jóvenes, igual que los más viejos en la Compañía, se han hecho muy recelosos de cualquier arreglo que subordine o sacrifique sus dotes individuales a las necesidades de la institución. «No voy a renunciar a tener un hijo con el solo objeto de dirigir una aula de estudio», era una expresión bastante típica, aunque un tanto audaz, de la nueva actitud (5). «Cualquier profesor casado puede hacerlo. Si el Superior no tiene nada mejor para mí, y si él solamente se limita a estar sentado y convencerme de que esto es su Compañía, voy a salirme. Éste no es el juego para el cual me he comprometido.»

Lo mismo ocurría respecto a la obediencia, por no mencionar la castidad, y una dedicación a la vida sacerdotal, a los demás por el amor

de Jesús, y por la salvación propia y ajena. Pero no había que sentir temor; porque en lugar de esas virtudes existía un sentido emocionante de la aventura. Al menos, ésa era la manera en que el jesuita norteamericano Gerald Huyett vio las cosas: «Es provechoso —corroboró amigablemente— estudiar teología en un entorno donde nadie es creyente, porque uno puede salir... y preguntar si (la teología) tiene sentido y si hay a quien le importe.»

En realidad, por lo visto, cada vez menos personas se seguían preocupando, al menos acerca de la llamada jesuítica por un nuevo «carisma primitivo». El número de jesuitas que estaban en formación en Woodstock, por ejemplo en 1969, el año en que se convirtió en «Woodstock, N. Y.», era de ciento cincuenta y ocho. En 1972, había bajado a ciento dos, un descenso del treinta y cinco por ciento. Un año después, en 1973, había seguido bajando hasta setenta hombres, el sesenta y seis por ciento menos que en el momento en que había empezado la «renovación» de la educación jesuítica hacía apenas cinco años.

La razón asomó la cabeza por la puerta de la enseñanza durante un momento, como un antiguo alumno que vuelve rápidamente de visita. Surgieron dudas acerca del acierto del «Woodstock, N. Y.». Pero los jóvenes que quedaban para entonces se quejaron de que la sugerencia de acabar con «Woodstock, N. Y.» era «una pérdida de valentía», como uno de ellos se apresuró a decir. Otro objetó: «Salirnos de Nueva York y decir que no podemos tener éxito aquí significa que estamos exigiendo mucho a los cristianos que viven y trabajan en esta ciudad.» Los estudios teológicos se habían reducido, al parecer, a un juego de «Doble o nada».

El descenso en el reclutamiento de jesuitas no sólo se puso de manifiesto en «Woodstock, N. Y.». En todos los Estados Unidos, donde acostumbraban a entrar en la Compañía unos trescientos cincuenta aspirantes, el número había bajado en dos tercios, pues en 1972 fueron un centenar. Y el cuadro era el mismo en los países occidentales.

Con un optimismo ciego e invencible, y una absoluta confianza en sí mismo, Arrupe justificó su casi enloquecida búsqueda del «primitivo carisma» poniendo la vista, en cambio, en el panorama de la India donde, entre un total de tres mil cien jesuitas, dos mil seiscientos eran indios nativos, y donde la Compañía contaba con una red médica de cuatrocientos hospitales, seiscientos dispensarios y el único instituto de Ciencias Sociales de la India. Dado el insólito concepto de tarea misional que profesaba, era un gran consuelo para Pedro Arrupe que los jesuitas de la India estuvieran adaptándose, «inculturándose» en su ambiente hindú. Hubo prácticas ceremoniales del culto de Kali y Shiva que se adaptaron a la celebración de la misa. Los jesuitas se sumaron a las filas de los *sanyasi*, hombres santos. Swami Animananda («el que se regocija en la Inmaculada»), S. J. y Swami Amalananda, S. J., trabajaron, se vistieron y vivieron como *sanyasi*, con todos sus ropajes, báculo,

cuenco de pedir limosna y el resto de los aparejos. Swami Animananda construyó una capilla en Deshunar, al estilo de un *mandir*, o templo indio. También fundó una caja de ahorros y un banco de semillas para los granjeros de la localidad.

Con todo su entusiasmo por la «inculturación» y la adaptación del mensaje cristiano a las subculturas indias, Arrupe no pareció darse cuenta de cómo la hinduización de la misa católica mutilaba todo el significado esencial de la ceremonia. Evidentemente, Arrupe, clamoroso experto en «inculturación», no veía ningún daño en la adopción completa de comida hindú, gestos hindúes e idiomas y actitudes hindúes; aunque para la mentalidad india todas aquellas cosas tenían significados religiosos específicos que eran irreconciliables con el significado católico de la misa. Por ejemplo, en el «rito indio» usado por los católicos en Poona, la genuflexión ante la Eucaristía había sido sustituida por el *anjali haste*, reverencia profunda que los hindúes conceden a los dioses menores. La postración (*shashtangam o ashtangam*) está reservada para el Gran Dios; pero no se otorga a Jesucristo. Los sacerdotes hinduizantes de hoy ni siquiera le conceden el *anjali haste* a la Eucaristía, sino un gesto rutinario de la cabeza. A pesar de que fue expedido por el Vaticano un veto específico a tal propósito, se usa en el «rito indio» el mantra OM (6). OM, en la teología india, es el dios Krishna. Su empleo equivale para los oídos indios a la adoración de Krishna (7).

No consta que Arrupe diera un tratamiento adecuado a este abuso de hinduización del catolicismo (8).

Otro seguro consuelo para el Padre General fue el éxito del decreto de la treinta y uno acerca de las artes, cuya expresión concreta se encuentra en el Instituto Jesuítico para las Artes, fundado en 1969 (9). Tenía su propio equipo permanente y sacaba a sus miembros de un contingente internacional que franqueaba todas las líneas de religión, color, raza e ideología. Aunque no era tan destructivo como la «inculturación» en la India y otros lugares, el instituto representaba el silencioso avance de una idea próxima al corazón de Arrupe: los jesuitas necesitan «penetrar» en el arte moderno y convertirse así por completo en hombres modernos.

Habría mucho que explicar acerca del invencible optimismo y la absoluta confianza en sí mismo de Pedro Arrupe. En Pascua de 1972, el Padre General y sus asesores consideraron de la Compañía, en su conjunto, estaría preparada para la Congregación hacia 1974 ó 1975. Como era costumbre, honrada por el tiempo, Arrupe informó al Papa Pablo VI de su intención de convocar la Congregación General. «Para la mayor perfección de la Compañía como instrumento en manos de Dios, y para la propagación de la fe.»

Debe dudarse de que, en Pascua de 1972, Pablo supiese qué hacer exactamente con Arrupe y sus jesuitas. Durante los años transcurridos desde 1965, había permanecido con contacto regular, aunque no muy

intenso con el General jesuita mediante cartas y entrevistas, con frecuencia a causa de algún jesuita que, en una u otra parte del mundo, se había hecho culpable de alguna violación especialmente grave de la doctrina o la praxis de la Iglesia.

Con Arrupe, sin embargo, siempre parecía darse el caso de una contradicción irremediable. Cada vez que el Padre Santo se quejaba, el General se justificaba. Docenas de veces se explicó de rodillas, por decirlo así. En boca de Arrupe, siempre parecía que las cuestiones eran de justicia, de equidad, de paciencia. A su tiempo, cada caso individual desaparecía; pero siempre surgían dos o tres, que no semejaban detenerse. Bajo el mando de Arrupe, nada se resolvía nunca. En consecuencia, el *dossier* de Pablo acerca de las transgresiones y los excesos de los jesuitas de todo el mundo seguía hinchándose.

Mucho más cerca de casa, entretanto, los informes privados que llegaban al Papa desde sus informantes «del otro lado de la calle», en la central jesuítica del Gesù, tenían un tono general descorazonador. En los preparativos de la próxima Congregación General, resultaba que todo lo sacrosanto de la Compañía de Jesús podría ser objeto de cambio o de abolición. Pablo había insistido continuamente con Arrupe su disconformidad son esos cambios; pero éste le había asegurado, con la misma insistencia, que todo iba bien.

De acuerdo con sus consejeros, Pablo decidió que sería mejor tratar con los dirigentes jesuitas estando todos juntos en Roma. Se esperaba que, entonces, podrían ser instruidos acerca de los abusos existentes y de lo que era más adecuado hacer, mostrándoles con exactitud cuál era la voluntad del Papa. A pesar de la sutil guerra que los jesuitas parecían estar desarrollando contra su Papado, Su Santidad Pablo V, siempre amable, optimista y liberal, creía que era imposible lo inconcebible, una auténtica y radical rebelión de los jesuitas.

Por esta razón, y por acaso también por otras, Pablo «acusó recibo» de la notificación hecha por Arrupe de su propósito de convocar la XXXII Congregación General. Es decir, no lo desaprobó. Pero el Pontífice le envió una carta en la cual subrayó que la Congregación no debía ser empleada para modificar el carácter de la Compañía. Y una vez más, subrayó la fidelidad y la ortodoxia de la doctrina.

Por consiguiente, acaso Arrupe no tuvo luz verde de Pablo; pero tampoco luz roja. La Comisión de Preparación Remota, que, a pesar de la denominación, sólo hacía un año que fue establecida, llamó entonces a todos los jesuitas a hacer un esfuerzo especial de preparación espiritual para la congregación venidera. «Preparación espiritual» significaba, que en cada comunidad de jesuitas, habría de haber estudios y debates acerca de la vocación y misión de la Compañía, acerca de lo que representaba el servicio apostólico después de seis años de «renovación» e investigación de la vida religiosa y comunitaria jesuítica.

Mientras las comunidades estaban ocupadas en ello, Arrupe completó

la llamada fase remota de preparación de la XXXII Congregación. Entre octubre de 1972 y octubre de 1973, el Padre General se reunió personalmente con todos los superiores provinciales jesuitas, los cuales estaban divididos en cinco grupos, basados en los idiomas y la geografía. Hubo una serie de cinco reuniones, en Goa, Niza, México y dos en Roma, en las cuales el General y los superiores de todo el mundo ventilaron juntos las cuestiones importantes que habían salido a la superficie con el hervor del caldero durante el estudio incesante y el examen continuo que habían sido encargados a la Compañía por la treinta y uno. De este modo, se diseñaron las líneas generales de la XXXII Congregación General.

Arrupe salió de aquellas reuniones de alto nivel convencido de que tenía el momento casi al alcance de la mano, y que la próxima congregación sería la del cambio «definitivo», el cual daría «una expresión nueva al primitivo carisma».

En este punto de su carrera como Padre General, Pedro Arrupe llegó acaso a la cúspide de su percepción del cometido de los jesuitas, del cometido de la Iglesia católica y del cometido de la religión en el mundo material de cada día. Había pasado casi siete años febriles construyendo un ideal. El destino ponía en sus manos una organización de primera categoría, con una estructura insuperable compuesta de mentes educadas y en la que se encontraban grandes inteligencias de todo el mundo. En su persona, como último receptáculo, habían sido vertidos los pensamientos, los ideales, las características y las cualidades de los hombres negros, blancos, amarillos y cobrizos, las conclusiones de sus aspiraciones, la esencia de sus culturas, los rasgos de sus imaginaciones. Quizá ningún hombre vivo, en aquel año de 1973, podía igualar la experiencia de Arrupe, y hablar con un conocimiento de primera mano acerca del mundo y de la sociedad humana como un todo. Habría sido verdaderamente difícil encontrar su igual en el conocimiento detallado de diferentes culturas, razas, causas, condiciones sociales, entornos políticos; difícil porque pocos, probablemente nadie, habían tenido su apertura.

Y, digámoslo ya, ninguna persona con tan enorme apertura global a la condición humana había sido conducida por la ideología que había formado a Pedro Arrupe. Cuando hablaba al Presidente de Filipinas, al Secretario General de las Naciones Unidas, el Primer Ministro del Japón, al ministro de Energía en Venezuela, al Papa en Roma, a cualquiera, estaba hablando a personas limitadas por sus profesiones. Por contraste, él, Arrupe, podía ver a todos a su alrededor, más allá de sí mismos y a través de ellos. Él era siempre, en un sentido humano, el hombre más grande, cualesquiera que fueran los interlocutores.

Todo le llegó junto en la primavera y el verano de 1973, su camino, el camino de la Compañía, el de su Iglesia, el de la sociedad humana. No le quedaba ninguna duda. Ya no estaba confinado por una silla

romana, ni limitado por un nacionalismo, una ideología, una tradición. No podía detectarse ningún particularismo en él. Tampoco era de pensar que le impusieran o le impresionaran los ropajes púrpura de un cardenal, el anillo del pescador del Papa, la corona en la cabeza de un príncipe o el poder de los dignatarios políticos. Estaba en la cúspide. No temía a hombre alguno. No temía nada, en absoluto; esta palabra no estaba en su vocabulario y la emoción no había sido nunca algo característico de él.

Dentro de la óptica social cada vez más ensanchada de Arrupe, las amadas peculiaridades del jesuitismo desaparecían, como tantos residuos inconsecuentes y tantos detalles accesorios. Era el cuadro en conjunto lo que importaba. Su jesuitismo y su catolicismo cambiaban en consecuencia. El jesuitismo dejaba de ser para él una variante especial del ascetismo católico, una tradición sagrada y fija gobernada por los mismos pensamientos, las mismas palabras y las mismas normas trazadas por el primer vasco que había fundado la Compañía de Jesús, la cual, para Arrupe, era ya una organización que extraía su significado, valor y finalidad del mundo que tenía en torno, de la sociedad de los hombres y las mujeres.

Todo lo que era específicamente católico, el Papado y Roma, la Roma del Vaticano, la autoridad magistral exclusiva y exclusivista, el obispo y el sacerdote, el sacrificio salvador del Dios-hombre y el sacramento purificado de la penitencia; la superioridad de la virginidad y la contemplación; la devoción infantil a María y los santos, todo esto, dentro de la amplia óptica de Arrupe quedaba reducido a la mínima significación, a la categoría de símbolos y memoriales. El cuadro global...

Arrupe se tomó la molestia de proclamar la concepción del mundo que había formado desde la cima alcanzada. El 31 de julio de 1973, se dirigió a los ex alumnos europeos de los jesuitas, en su décimo congreso internacional anual, celebrado en Valencia, España. El discurso, como el de su debut en el Vaticano II, suscitó cabeceras de los periódicos internacionales. Hizo resurgir de aquél un tema básico: la «red de dominación, opresión y abusos... que apartan a la mayoría de la Humanidad de compartir... el disfrute de un mundo más justo y más fraterno». Pero en Valencia el tema principal era sorprendentemente distinto.

«Hemos de ser hombres para los demás. Hemos de educar a hombres que sean hombres para los demás. Lo que debemos hacer y para lo que los tenemos que educar es para humanizar este mundo nuestro.» Arrupe estaba exponiendo a los seglares de Valencia la idea central y el motivo impulsor de su nuevo jesuitismo.

La liberación de los económicamente pobres y los políticamente oprimidos tendría que ser parte constitutiva de la predicación del Evangelio. Se trataba de un «ascetismo social». Para hacer esto, los jesuitas habían de usar «tecnologías e ideologías» modernas porque «el ethos

cristiano no puede construir un mundo nuevo sin su ayuda». Y, según decía Arrupe, la cuestión consistía en edificar un mundo nuevo. Para esto, era preciso que los jesuitas se «convirtieran». ¿A qué? A la oposición contra la sociedad de consumo, contra aquellos que se aprovechan de beneficios injustos. ¿Y luego? Ser agentes del cambio.

Ésta, según concluía Arrupe, era la extensión al mundo moderno de la tradición humanista jesuítica derivada de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio.

No se decía una palabra acerca de Cristo y su salvación, de la Iglesia y de su cometido designado de forma divina; de los jesuitas y de su presunta misión sobrenatural; de los sacramentos, de la santidad personal, de la íntima comunicación con Cristo. No se decía una palabra del cielo ni del infierno. Ni cabía que se dijera, considerada la secularización del jesuita Arrupe, y el ideal terrenal que, con su chisporroteante embrujo, había dejado penetrar en su ser y había permitido que estallara en su cerebro.

Fue Arrupe, ya no el compañero de Jesús, pero sin duda un hombre dedicado a los demás, quien había organizado la preparación del remodelado del jesuitismo ignaciano en la próxima congregación general, y quien se disponía a inspeccionarlo.

Tan seguro estaba del éxito, que, en setiembre de 1973, un mes antes de que finalizaran sus reuniones con los superiores regionales, adoptó la que luego llamaría la más importante decisión de su generalato. Convocó oficialmente la muy esperada y muy preparada XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús para el 2 de diciembre de 1974, al cabo de quince meses (10).

El día 8 de setiembre de 1973, una semana después del anuncio por Arrupe de la convocatoria de la treinta y dos, llegó una carta del Papa Pablo en la cual se dirigía a toda la Compañía.

En su forma originaria, tal como la preparó el cardenal secretario de Estado, Jean Villot, la carta del Papa expresaba sus dudas, reservas y recelos acerca de las muchas desviaciones que se habían manifestado en la Compañía desde la última Congregación General de 1966. En particular, Pablo advertía a Arrupe y a sus colegas de que, en modo alguno y bajo ningún pretexto, debería ni siquiera debatirse el sistema jerárquico de gobierno de la Compañía, y mucho menos modificarlo. Pablo VI se limitaba a reiterar lo que había dicho por lo menos en seis cartas desde 1966.

La misiva papal también contenía una nota amenazadora: la Santa Sede quería la Compañía de Jesús tal como estaba. Cualquier esfuerzo para forzar un cambio en sus «sustanciales», el sistema de grados, o el gobierno por obediencia, por ejemplo, podían suscitar una respuesta cortante. Además, había habido signos concretos de que el espíritu de religión y ortodoxia estaba decayendo lamentablemente. Pablo VI insistió que era a este problema al que debía prestar extrema atención

la próxima Congregación General.

Arrupe no podía cursar a sus jesuitas esta carta tal como estaba, después de los últimos siete años de fervor «renovacionista» y del vasto esfuerzo burocrático en el cual todas las formas tradicionales del jesuitismo se habían adaptado a una nueva edad, así como una nueva Compañía de Jesús.

Siguieron dilatadas negociaciones entre el General jesuita y el Papa, con las idas y venidas típicas de la política vaticana. La demanda de Arrupe, aceptada a la postre, era que él necesitaba una forma mucho más «paternal» y «benigna» de la carta papal. Estaba claro, como el Vaticano sabía muy bien, que Arrupe tenía que habérselas con una jaula de leones. Para llevarlos a Roma en algo que se pareciera a un talante conciliatorio, le hacía falta una carta distinta del Padre Santo, una carta que subrayase lo positivo; que fuese estimulante, admonitoria, sí, claro, en términos generales; pero, por el amor de Dios, que tuviese por lo menos un tono amistoso. Según observó Arrupe, la rebelión estaba a flor de la vida jesuítica en muchas Provincias. En realidad, Arrupe prefería cancelar la convocatoria y aplazar *sine die* la Congregación General que expedir la carta tal como la había recibido.

Para Pablo VI no quedaba ninguna alternativa real. Si Arrupe cancelaba la convocatoria de la treinta y dos, después de haber sido anunciada, se produciría todavía más daño. El Papa tuvo que consentir en una forma más suave, la de la carta despachada por Arrupe con fecha 4 de octubre. En ella Pablo decía que escribía a los jesuitas «para animaros y enviaros nuestros mejores deseos de un feliz resultado de la Congregación.» Pablo expresaba su satisfacción por el «gran esfuerzo de la Compañía... para adaptar su vida y apostolado a las necesidades de hoy». Desde luego, decía de paso, había habido perceptibles tendencias «de carácter intelectual y disciplinario» durante los últimos años, que podrían «conducir a graves y quizás irresponsables cambios en la propia estructura esencial de vuestra Compañía». Hasta ahí llegaba la admonición papal. En cuanto a la advertencia del Papa, no quedaba nada.

Una vez efectuado el anuncio oficial de la XXXII Congregación, la época de preparación remota dio paso rápidamente a las rutinas y actividades más familiares de la organización oficial. En cada Provincia, se celebraron congregaciones para elegir a los delegados en la treinta y dos; los *postulata*, o temas que cada Provincia quería que se debatiesen en ella, quedaron determinados; los jesuitas individuales empezaron a mandar a Roma sus propios *postulata*. Con el tiempo, los mil veinte recibidos en el Gesù llenaron quinientas páginas mecanografiadas.

Se dieron los toques finales burocráticos en esta compleja tarea durante el verano y el otoño de 1974, cuando se reunieron en Roma tres comités preliminares. Sobre la base de las reuniones que Arrupe había celebrado con los superiores provinciales, y un estudio preliminar de los *postulata*, estos comités prepararon la importantísima lista de temas

preeminentes que se habrían de debatir. También decidieron que volvería a haber una oficina de información organizada durante la Congregación, una oficina internacional de Prensa, en realidad, que expediría boletines regulares acerca de la XXXIII Congregación General en inglés, francés y español y donde se celebrarían conferencias de Prensa.

No hubo ningún signo, a medida que se aproximaba la apertura, de que Pedro Arrupe y sus colaboradores sintieran preocupación alguna por el constante declinar, al parecer inexorable, de las vocaciones jesuíticas, si es que sintieron alguna. La Compañía, en conjunto, había bajado de treinta y seis mil miembros en 1965, a menos de treinta mil. Sin embargo, lo característico de la jefatura jesuítica era su confianza en sí misma, casi excéntrica e inexpugnable. Y, en cierto sentido, aquellos dirigentes se habían ganado el derecho a semejante confianza. Durante cerca de ocho años habían presidido una marea de cambios en las actitudes y la conducta jesuíticas y habían caminado con éxito a través de los campos de minas puestos por las objeciones vaticanas y el disgusto papal.

No es que Pablo VI estuviese aquiescente, o pecase de inadvertido respecto a lo que algunos consideraban como la marea creciente de disparates y estupideces de los jesuitas individuales durante los ocho años de búsqueda del «carisma primitivo». Lo que despertaba la ira del Papa, incluso cuando dio a regañadientes su permiso para la celebración de la Congregación, eran los significativos lapsus en la administración de Arrupe. El Papa no podía comprender, por ejemplo, cómo el Padre General permitía a Robert Drinan, S. J., que actuase durante años en el Congreso de los Estados Unidos como destacado adalid del aborto libre. En opinión del Papa, esto era una traición fundamental a la moralidad por parte, no sólo de Drinan, sino de sus superiores y, en definitiva, del Padre General que era el jefe de aquellos superiores.

Tampoco podía justificar Pablo un caso como el de John W. O'Malley, S. J., quien, en 1971, publicó en la revista jesuítica norteamericana *Jesuit Theological Studies* un artículo que era un modelo de modernismo desvergonzado. O'Malley decía que el Vaticano II había liberado a la Iglesia católica de su punto de vista férreo, cerrado, anticuado e inadmisible acerca de lo que era verdad en materia de Dios y la salvación. Como quiera que la época moderna había cambiado los asuntos humanos tan profundamente, según O'Malley, e incluso el alma misma del hombre moderno, la Iglesia católica tenía que renunciar a cualquier pretensión exclusiva a la verdad, absoluta e incluso relativa. La tendencia general del hombre de hoy, insistió O'Malley, es la búsqueda. Lo único absoluto es el flujo en la cultura, en los eventos históricos y en cualquier pretensión de verdad, la cual era sólo una parte de la búsqueda. Nada más.

En opinión del Papa, y en la de muchos de dentro y fuera del Vati-

cano, O'Malley había desertado de la doctrina tradicional y oficial católica. Lo increíble era que Arrupe no le pidiera, ni a él ni a los editores de *Theological Studies*, una rectificación de aquel artículo que constituía una violación de los votos jesuíticos y daba curso a la impetuosa marea de modernismo en el pensamiento de millares de jesuitas.

Pablo estaba tristemente enterado de que los casos de Robert Drinan y John O'Malley no ocurrían en un aséptico vacío. Los informes que seguían llegando, y sus propios contactos en la Orden, le mantenían bien informado del modo en que eran dirigidos los seminarios jesuíticos, de la doctrina desviada de algunos profesores jesuitas que se habían apartado de la tradicional, de los estilos temerarios de vida de jesuitas de Europa y América, y de la naturaleza de las propuestas que se iban preparando para la XXXII Congregación General.

Estas propuestas eran causa de enorme preocupación para el Papa. En ellas se pedían la abolición del cuarto voto de los jesuitas, el de obediencia especial al Papa. Solicitaban un respaldo total a la política socialista y el fomento de la revolución en los países del Tercer Mundo. Reclamaban el acortamiento del período de formación de los jóvenes jesuitas, la afiliación formal de parejas casadas a la Compañía, la disminución del carácter sacerdotal de ésta, y otras modificaciones más de la cuestión de la obediencia jesuítica, o lo que quedara de ella; abierto respaldo a los matrimonios homosexuales, al divorcio y el aborto, a la actividad sexual premarital y la masturbación, a mayores experiencias en disciplina religiosa de toda clase, y la hinduización de la teología católica. Parecía no tener límite el número de informes de este tipo, acerca de los jesuitas, que llegaban a las oficinas papales, y tampoco parecían tenerlo los excesos que describían en la búsqueda emprendida por la Compañía tras su renovado «primitivo carisma».

El Papa no se limitaba a apoyarse en estos informes de segunda mano. Él mismo había escuchado en persona a Arrupe cuando se dirigió fervientemente al sínodo mundial de obispos en Roma, en tres ocasiones, para hablar de asuntos como la relación de los obispos y el clero con las órdenes religiosas y el verdadero apostolado evangélico. El Pontífice oyó a Arrupe aconsejar a los obispos que «abandonasen el paternalismo y las actitudes autoritarias». Fue testigo de cómo les advertía que «la imagen pública del Padre Santo había experimentado grave daño en relación con el sacerdocio y la justicia social». Según decía su secretario particular, Pablo se preguntaba si Arrupe sabía con quién estaba tratando.

Dentro de toda su confianza en sí mismo, parecía claro que Arrupe conocía bien con quién trataba y hacía tiempo que le había tomado la medida a Pablo VI. Por ejemplo, en una carta que el General escribió a la Compañía en conjunto, aconsejaba agriamente a todos los jesuitas que «fomentaran el amor y respeto por la persona del Padre Santo». Arrupe se quejaba de que sus hombres habían criticado injustamente

al Papa por la *Humanae Vitae*, por su conservadurismo, su indecisión y su falta de calor personal.

Tan crecida era la nota de condescendencia personal de Arrupe en aquella carta que muchos compartieron la opinión de Jean Daniélou, S. J., un íntimo de Pablo VI que luego fue cardenal, de que la carta no era una exhortación a los jesuitas, sino el modo poco sutil de Arrupe de decirle a Pablo lo que los jesuitas encontraban de malo en él.

Si Arrupe se enteró de la interpretación que Daniélou dio a la carta, sin duda no le preocupó más que la denuncia del propio Daniélou, en 1972, de la «renovación» de la formación jesuítica y de vida religiosa como creadora del desconcierto en la Orden. Daniélou recibió una réplica afilada y ácida de Arrupe. La vida religiosa nunca había estado mejor en la Compañía. Y, por cierto, la «vida religiosa» podía ser interpretada sin tener nada que ver con los valores espirituales independientes o con la salvación. Si la «vida religiosa», en otras palabras, significaba poner las Órdenes Sagradas a la disposición de una ideología puramente secular, programas sociales y movimientos políticos, entonces la réplica de Arrupe a Daniélou era adecuada, y así lo ilustraba una larga letanía de ejemplos.

Ya en 1968, Theophane Matthias, director de la Asociación Educativa Jesuítica en la India, había declarado que «salvar almas de la condenación eterna ya no es una teología válida para el esfuerzo misionero mundial de la Iglesia». Carl Ambruster, S. J., en un informe de 1971, comisionado por los obispos norteamericanos, demolió todos los fundamentos del sacerdocio católico. Ambruster dejó luego el estado sacerdotal.

En aquel mismo año de 1971, Peter Brugnoli, S. J., fue fundador de un nuevo movimiento de sacerdotes y laicos en Roma para oponerse a las estructuras y política conservadoras de Pablo VI. «El Movimiento de 17 de noviembre de 1971», como se le llamó, por el día de su fundación, el siguiente a la clausura del sínodo de obispos en Roma, incluía unos cuatrocientos sacerdotes, ex sacerdotes, teólogos disidentes y laicos de izquierda. Insistieron en que debían establecer iglesias rebeldes en toda Italia, exponer los lazos políticos de la Santa Sede y terminar el Concordato de 1929 entre la misma y el Estado italiano, entre otras cosas.

El año 1971, en realidad, produjo una cosecha gigantesca de ejemplos de esta «vida religiosa» nuevamente definida. El invierno y la primavera del mencionado año vieron a Gerald L. McLaughlin, S. J., participando en el gobierno izquierdista de Jamaica; la defensa por el obispo Antonio Parilla-Bonella, S. J., de los terroristas puertorriqueños, presentándolos como «héroes»; la culminación de las actividades antibélicas de Daniel Berrigan, S. J., con la acusación de que su hermano Philip y algunos de sus colaboradores estaban implicados en un pintoresco complot para secuestrar al secretario de Estado Henry Kissinger y bombar-

dear las instalaciones federales en Washington. Hacia 1972, la «vida religiosa» había sido «renovada» hasta el punto de que los superiores provinciales jesuitas concelebraron la misa sin los ornamentos prescritos, algo que antaño habría hecho caer sobre sus cabezas una sentencia rigurosa y que ahora era aceptado con notable tranquilidad.

Cuando 1973 hubo terminado, el teólogo jesuita Daniel Toolan expuso lo que entonces semejaba el rumbo de la búsqueda del «primitivo carisma» tras el que andaba la Compañía. «Si cualquiera de esta generación decide tomarse en serio el viaje espiritual, está virtualmente forzado a renunciar a la Iglesia de Cristo.»

Podría afirmarse que la expresión detallada más próxima de los propósitos y la misión de una Compañía de Jesús «renovada» se alcanzó en un documento expedido en 1972 por un grupo de los Estados Unidos conocido por los jesuitas «Maoístas cristianos». El documento, titulado «Planificación nacional y necesidad de una estrategia social revolucionaria», fue considerado en algunos sectores como una extravagancia y sus autores como excéntricos. Pero el hecho de que los jesuitas que se denominaban a sí mismos «Maoístas cristianos» pudiera divulgar un documento acerca de la planificación nacional y la estrategia social revolucionaria en una publicación jesuítica, tiene un significado del todo diferente.

El documento planteaba la «necesidad», indicada en el título en forma de desafío: «Si la Compañía de Jesús busca un papel activo en la tarea de superar la extraña y helada objetividad del mundo externo... debe purgarse a sí misma de su conciencia social burguesa e identificarse en el proletariado... el cual conoce y constituye a un tiempo la sociedad.» En una cabriola casi blasfema que le hacía aterrizar en un lugar intermedio entre el lenguaje tradicional y el de Teilhard de Chardin, el documento pasaba a observar que «en este punto, es donde estamos muy cerca de comprender el misterio del trasfondo proletario del propio Jesús».

Una vez establecido eso a gusto de los «Maoístas cristianos», el documento procedía a atacar la «estrategia reformista» seguida hasta entonces por la Compañía de Jesús, comparándola con la acción de poner esparadrapos en las heridas del proletariado. Esta estrategia había fracasado «en el nivel internacional». La nueva «estrategia social nacional e internacional de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos debía fundamentarse en el reconocimiento de que el desarrollo de los países subdesarrollados es incompatible con el desarrollo total del mundo capitalista». Existía entonces, según insistía el documento, «un abismo infranqueable entre la filosofía de la coexistencia pacífica y el programa de las vanguardias revolucionarias del Tercer Mundo».

¿Qué hacer con todo esto? El documento daba la respuesta al trazar el perfil de una especie de planificación que debería adoptar la Compañía de Jesús para adaptarse al proletariado y cooperar con él en su

irresistible marcha hacia la purificación de la población humana entera, nada menos.

Si Mao tenía sus vociferantes discípulos entre los jesuitas de comienzos de los años setenta, mientras la Compañía se precipitaba hacia su congregación «definitiva», Marx ciertamente no se quedaba atrás. Un íntimo amigo de Pedro Arrupe, el padre José María Díez-Alegría, había sido durante años un prestigioso profesor de sociología en la Universidad Gregoriana de Roma, dirigida por los jesuitas. Arrupe sabía, como todo el mundo, que Díez-Alegría estaba en contacto con grupos extremistas de España, Italia, Alemania Occidental y otros lugares. Esto casi no era noticia, en realidad. En 1973, Díez-Alegría publicó un libro que se proponía, según su título, constituir un nuevo credo: *Yo creo en la esperanza*. El libro causó sensación, no por las ideas de Díez-Alegría, pues después de todo, había estado, durante años, dando clases en la Gregoriana acerca de tales ideas, y había publicado artículos sobre ellas. Lo que convirtió al libro en un *best-seller* en Europa fue que el hecho de reunirlas en aquel preciso momento, y presentarlas como un contracredo a las de la Iglesia, equivalía a golpear al Papa Pablo VI en plena cara.

Díez-Alegría confesaba: «Marx me ha guiado a redescubrir a Jesús y el significado de su mensaje... La aceptación del análisis marxista de la historia, con sus elementos referentes al significado histórico de la lucha de clases y el necesario derrocamiento de la propiedad privada de los medios de producción, no está opuesta en modo alguno a la fe y los Evangelios.» La conclusión era obvia para Díez-Alegría: «Hemos de hacer causa común con todos los que se comprometen con la causa revolucionaria del socialismo.»

A propósito de la Iglesia católica, la sentencia era definitiva: «Tal como ha existido en la historia contiene poco que sea cristiano»; la Iglesia exhibe un «antisocialismo visceral». En realidad, «la Iglesia y su apartado es anticristiano de modo burgués».

Díez-Alegría, al parecer, estaba tan preocupado, por lo menos, por el rigor de la Iglesia sobre la castidad entre los sacerdotes, los religiosos y los laicos, según sus posiciones en la vida, como lo estaba por los pecados sociopolíticos de la Iglesia. Consideraba que el celibato debía ser abolido, porque era una «fábrica de locos». Refiriéndose a cualquiera que estuviera atrapado por el celibato, Díez-Alegría decía: «Le aconsejo que se salga lo antes posible.» Tampoco encontraba nada objetable en la masturbación. Al parecer cualquier cosa era mejor que la castidad.

Lo que tenía que decir acerca del Papado, y de Pablo VI en particular, formaba una sola pieza en el resto de sus opiniones; pero, probablemente, contribuyó en gran manera a los problemas temporales con que Díez-Alegría se enfrentó. La primacía e infalibilidad del Papa, dijo, «eran meras extrapolaciones del Nuevo Testamento»; pero nada más.

El Papa haría bien en soltar una gran parte de «sus riquezas desagradables e inquietantes».

A diferencia del caso de los jesuitas «Maoístas cristianos» que habían publicado su plan para la estrategia revolucionaria sólo el año anterior, se decía habitualmente entre los que rodeaban a Arrupe en Roma que el Padre General y sus asistentes generales conocían el contenido del libro por anticipado y sabían de los planes para publicarlo. En tal sentido, el credo de Díez-Alegría, su «Yo creo», en favor de los renovacionistas extremos, podía servir de globo sonda. Mientras no tuviera el *imprimatur* oficial de la Compañía, no podía causar daño alguno. Luego, si era preciso, es decir, si su publicación resultaba incómoda por suscitar demasiado acaloramiento, los superiores siempre estarían a tiempo de saltar sobre el autor.

Tal como fueron las cosas, el acaloramiento no resultó demasiado malo, a la postre. Arrupe pensó que era mejor que Díez-Alegría se ausentase, simplemente, de Roma, por una temporada, y le suspendió de toda actividad durante dos años, no por la blasfemia de su propuesto credo, sino por no haber presentado el libro a los censores de la Compañía antes de su publicación.

El contraste con la represión de Arrupe contra el «alzamiento» de aquel centenar de conservadores españoles en 1971, obliga a fijar la atención en el caso, porque no hubo nunca un repudio oficial de ninguna de las opiniones de Díez-Alegría, ni el Padre General le requirió para que se retractase ni siquiera de su ácido ataque contra el Papado. Por el contrario, se le permitió vivir y trabajar dentro de los pliegues de la Compañía y volver después al combate, un día de 1980 en que convocaría una conferencia de prensa pública, junto con dos jesuitas más, para denunciar la oposición de Juan Pablo II a la ley de divorcio que estaba preparando entonces el Parlamento italiano para un referéndum nacional.

El caso de Díez-Alegría se hallaba todavía caliente en 1973 cuando otro jesuita verbalmente activo situó el combate en la arena papal, de modo más personal. Peter Hebbethwaite, S. J., que era editor de la revista jesuítica inglesa *The Month*, publicó en la edición del 15 de mayo del *London Observer* un ataque muy crítico, y hasta injurioso, contra monsignor Giovanni Benelli (más tarde cardenal de Florencia), el más íntimo ayudante de Pablo VI y su segundo en la Secretaría de Estado vaticana.

Benelli, apodado por sus contemporáneos de diversas maneras, *el Gauleitier*, *el Muro de Berlín*, y otros sobrenombres, a causa de su manera brusca, para no decir áspera, de tratar a la gente, no era amigo de Pedro Arrupe y sus jesuitas. En realidad, según escribió Hebblethwaite en el *Observer*, Benelli era «un hombre armado con un hacha», tenía «un estilo de actuación opaco e impenetrable, es autoritario y alarmista, ve enemigos debajo de cualquier cama y está preocupado por

el prestigio, mientras muchos de nosotros estamos intentando hacer de la Iglesia un sitio más sencillo y fraterno donde vivir».

Como en el caso de Díez-Alegría, volvió a cundir el rumor de que el artículo de Hebblethwaite se había publicado con conocimiento de los superiores jesuitas en Roma. Y esa vez los rumores llegaban mucho más lejos, sugiriendo que el artículo había sido escrito por sugerencia directa de los superiores romanos de Hebblethwaite, con el fin de encender una hoguera bajo los pies de Benelli. De ser así, esto convertía a Hebblethwaite en portador de hacha por sus propios méritos, y aunque no lo fuese, el jesuita demostraba tanta aspereza en las formas como el otro.

A diferencia de lo ocurrido en el caso de Díez-Alegría, esta vez Arrupe presentó excusas a monsignor Benelli como parte ofendida. Pero cuando Hebbethwaite procedió a publicar un segundo artículo sobre el mismo tema y en idéntico estilo, el Padre General no presentó disculpas. Dejó la cuestión, según dijo, en manos de los superiores ingleses del autor. Éstos, empero, no hicieron nada. A los ojos de Arrupe y otros jesuitas, el enemigo era Benelli.

Y Benelli lo era.

Lo más asombroso de toda esta complicada marcha hacia la guerra entre los jesuitas y el Papado es que Pablo VI autorizase la XXXII Congregación, se piense lo que se piense de la corrección de la marcha jesuítica hacia la actividad puramente secular, de sus aberraciones doctrinales o de cualquier otra cosa; y tanto si se siente amor, odio o simple indiferencia hacia la Iglesia, el Papado y Pablo VI como Papa. Pero el Pontífice se había decidido ya acerca de dos puntos. Era mejor reunir a los dirigentes jesuitas en Roma donde él podía tener acceso directo a ellos, y fuere cual fuere la acción drástica que se viere obligado a adoptar, nadie podría decir que los jesuitas no habían sido avisados de no dejar llegar las cosas demasiado lejos en el curso de la XXXII Congregación General.

En octubre de 1978, el Papa envió al Padre General Arrupe otra carta pontificia de queja y advertencia. Escribía en ella que había «tendencias intelectuales y disciplinarias entre los jesuitas que, si recibieran apoyo, introducirían muy graves cambios, acaso irreparables, en la misma estructura de la Orden... Si adoptas métodos de toma de decisiones que diluyan la obediencia, el carácter de la Compañía cambiará... Debes reprimir las innovaciones que podrían llevarla a la deriva... Debes acabar con la permisividad... Debes adoptar una vida austera que haga posible resistir un espíritu que está vacío de preocupación por las cosas sagradas y que es un esclavo de la moda... La obediencia y la disciplina son las fuentes del carisma jesuítico».

Basta este fragmento de la carta de Pablo VI para dejar bien claro que el Papa nunca dejó de estar bien informado acerca de los medios y direcciones de la búsqueda jesuítica del «primitivo carisma», y que

no la aprobaba en ningún aspecto, los estudios sociológicos, los perfiles psicológicos, las exposiciones personales, los perfiles de integración personal, ni la mayor parte de los elementos utilizados para preparar la próxima congregación.

La carta de Pablo aclaraba también que veía a dónde Arrupe y su *establishment* jesuítico pretendían llevar a la Compañía, y que él no lo quería en absoluto. Esta advertencia era a la vez implícita y explícita. Un cambio fundamental en la estructura de la Compañía por obra de la treinta y dos no sería más aceptable de lo que lo habría sido en la treinta y uno, ocho años antes. Si se intentaba hacerlo, «la Santa Sede tendría que reconsiderar de nuevo su relación con la Compañía». Esto, como sabía Arrupe, era, en lenguaje de *romanità*, la referencia a su destitución como Padre General y posiblemente incluso la alusión a la posibilidad de suprimir la Compañía.

«Una vez más expresamos nuestro deseo —decía Pablo concluyendo su carta de advertencia— de que los jesuitas continúen siendo una orden religiosa, apostólica y sacerdotal vinculada al Pontífice de Roma por un lazo especial de amor y justicia.»

«Sírvete comunicar esto, por favor, a todos los jesuitas.»

Arrupe informó de la carta papal a toda la Compañía y, aunque omitió ciertos elementos que concernían sólo a los superiores más altos; es decir, la insinuación de que tal vez se le forzara a abandonar su cargo o que la Compañía fuese suprimida, corrió en seguida, por los círculos cercanos, los rumores de que el Padre General, a sus sesenta y cinco años, estaba a punto de dimitir, o «ser dimitido».

La reacción de los jesuitas de todo el mundo ante la carta papal era previsible. La cólera ante la «hostilidad» de Pablo VI contra «Pedro», como se llamaba afectuosamente a Arrupe en la Compañía y se le sigue llamando, era tan pronunciada como la rotunda determinación de ésta de seguir adelante en la búsqueda del «primitivo carisma». Solamente una pequeña minoría de voces apoyaba de alguna forma al Papa.

Era demasiado tarde, o acaso demasiado pronto, para un regreso a los modos tradicionales de vida religiosa y de actividad jesuítica a los que llamaba el Papa. La marea de expectación de grandes cambios hacia una nueva y remodelada Compañía de Jesús era demasiado intensa para acomodarse a cualquier flexión que tendiese al repliegue y a la tradición. Ni siquiera la posibilidad de la «dimisión» de Arrupe suscitó vacilación ni reserva alguna.

No cabe duda de que, a medida que se acercaba el día de la XXXII Congregación, la Compañía de Jesús aparecía como un ente nuevo por efecto de los cambios ya instaurados en forma de práctica cotidiana.

Como una realidad extraña a cualquier cosa conocida anteriormente en la Compañía de Jesús, surgieron los experimentos de «nuevos estilos de vida», la continua lluvia de disentimientos permitidos y sancionados respecto a la ortodoxia católica, las permanentes desviaciones de su

moralidad, y acaso, por encima de todo, las pertinaces críticas y ataques a la persona del Papa Pablo VI, conjuntadas con la disolución de la obediencia religiosa hasta convertirla en un pacto que toda comunidad jesuítica llevaba adelante independientemente, al albedrío de cada una.

Cierto es que se empleaban frases usuales y palabras consagradas, «el bien de la Iglesia», «la salvación de las almas», «el respeto al Padre Santo», «el apostolado de la Compañía», «el servicio a la Santa Sede», «nuestra filial devoción al trono papal». Pero la vasta masa de los hechos, palabras, acciones y propuestas, desmentía los valores espirituales que expresaron siempre aquellas frases.

La singular efectividad del jesuitismo original había descansado sobre su deliberado y científico análisis y reglamento de la actividad de un individuo, de sus motivos, su fuente de inspiración, su prospectiva, sus recursos, sus propósitos, sus actitudes de caída y finalmente, el alcance de su visión y la amplitud de sus fines. Todo esto lo había perfilado Ignacio en sus *Ejercicios espirituales*. El jesuitismo descansaba sobre aquellos círculos de ascensión, dibujados con tanta brillantez, que subían hasta lo inmaterial, hasta el divino Ser Eterno, y que en su bajada retornaban a lo humano, a la reinmersión en el cosmos de la materia y de la preocupación humana por la vida eterna con Dios. Tanto la ascensión como el descenso habían de efectuarse, según Ignacio, no mediante opciones sociológicas, sino a través de la Humanidad y divinidad de Cristo, por el logro de lo divino mediante la santidad personal dentro del cosmos humano, y ello hasta un grado de perfección tan grande como lo permitieran la gracia de Dios, el propio consentimiento y el destino predeterminado de cada uno. Dentro de estos parámetros, los apostolados de los jesuitas llevarían a la persona tan lejos como lo decidiese el corazón de la Divinidad dentro del misterio de la eternidad de la misma. Ésta era la doctrina ignaciana acerca de los jesuitas y el jesuitismo, una doctrina que, según palabras de Pablo VI, nunca había sido «esclava de la moda», sino que era sobrenatural desde el principio al fin.

La búsqueda del «carisma primitivo», por otra parte, en la medida en que se puede juzgar, estaba basada en principios y propósitos que no encajaban en el molde ignaciano, y por tanto eran irreconciliables con él. Más aún, el jesuitismo en la Compañía de Arrupe no sólo había perdido el carácter que ésta siempre tuvo, sino que incluso había empezado a perder el carácter de una orden religiosa.

Desde que santo Domingo fundó la Orden de Predicadores en el siglo XIII, casi tres siglos antes de la época de Íñigo, había sido la propia comunidad religiosa lo que constituía la unidad básica en cada congregación, y no la casa o conjunto aislados. En cualquier orden religiosa, todos los miembros están sometidos a un superior general y las normas llevaban siempre la señal inequívoca del fundador. Así era, o había sido, la tradición dentro de la orden jesuítica.

Fuera cual fuera el rumbo de la Compañía de Jesús en diciembre de 1974, cuando se reunió para su congregación general «definitiva», no se hallaba en la dirección habitual de las órdenes religiosas, ni con el primitivo carisma de Ignacio de Loyola.

XXI. EL NUEVO TEJIDO

Euforia e invencible confianza en sí mismos era lo que emanaba de los doscientos treinta y seis delegados (1) cuando se reunieron por fin, el día 2 de diciembre de 1974, para la apertura de la XXXII Congregación General, la «definitiva» de la Compañía de Jesús.

¿Y por qué no? Nunca en la historia jesuítica la congregación general alguna había sido preparada con tanta anticipación; jamás habían llegado a tal nivel de febril expectación las esperanzas de los delegados y no delegados. Y ahora, había llegado al fin el momento de tejer todas las «nuevas fibras íntegras», proporcionadas por la congregación de ocho años antes para crear «el nuevo tejido de la Compañía», declarar y definir, en los decretos oficiales de la Orden, la nueva sustancia y el nuevo significado del «primitivo carisma». En las próximas semanas quedaría moldeadas nada menos que la posterior historia de la Compañía, su estructura, su inspiración y su misión.

Pero la euforia y la confianza no lo significaban todo. Ya no era así. Para aquellas fechas, había otra dimensión en estos delegados, estaban empeñados en su posición. Después de casi una década de preparación y prueba, de asombroso éxito en marginar la presión y autoridad del Vaticano y de casi constante desafío a la voluntad papal por jesuitas individuales, por Provincias enteras y por el propio Padre General, los delegados que se reunieron en Roma no se dejarían apartar del camino. Es comprensible, por tanto, que el día 2 de diciembre estuviese impregnada de emociones profundamente sentidas.

La jornada oficial comenzó de modo brillante, y temprano, cuando los delegados se reunieron en el auditorio del Gesù para escuchar la alocución inaugural del Padre General Pedro Arrupe. Uno de los presentes comentó más tarde que ni Arrupe ni los que colaboraron con

él para preparar su discurso, tenían idea alguna de lo que iban a efectuar. Atendido el hecho de que el Padre General y sus consejeros habían editado resmas de material y habían sostenido inacabables debates precisamente para destilar el espíritu y dirección de la XXXII Congregación General en un solo discurso. Es difícil saber de qué modo interpretar dicha manifestación, si no es como deseo de disculpar a Arrupe y protegerlo atribuyéndole una ceguera intelectual y espiritual.

En cualquier caso, el humor de Arrupe era tan eufórico y confiado como el de los delegados que le escuchaban. Su discurso expresó tanto su entusiasmo como su ilusión por las grandes cosas que esperaban a la Compañía.

Arrupe no dijo nada trascendental ni sorprendente acerca de las turbaciones y disensiones habidas durante los ocho años anteriores. No se refirió en modo alguno a la permanente y creciente insatisfacción de Pablo VI; a la abierta rebelión de los jesuitas contra la dirección papal, ni a la creciente tendencia de la Compañía a considerarse como *sui juris* e independiente de la autoridad del Papa, capaz de seguir su propio camino incluso dentro de los más graves problemas de la Iglesia, y justificada para hacerlo.

Por el contrario, el Padre General repasó los ocho años de trabajo preparatorio de la Congregación. Describió la mentalidad de sus jesuitas conforme la había captado en sus viajes, a través de los estudios sociológicos y psicológicos, de los informes de planificación y de los *postulata* que habían llegado a Roma desde las Provincias, así como de los jesuitas a título individual. Subrayó los temas preeminentes sobre cuya base la Compañía debería decidir entonces su futuro, temas como las estructuras y los grados; la formación, la educación y la misión general. Señaló que podían enfocar el trabajo con serena confianza en el Señor. Y, como si Pablo VI no hubiera hecho nunca ninguna objeción, Arrupe definió que la meta de aquel trabajo sería «la transformación radical del mundo».

Arrupe aclaró que por «transformación» no entendía introducir hábitos de oración en el pueblo, la evangelización mediante la predicación de Cristo crucificado, ni estimular la devoción a los sacramentos, al Sagrado Corazón de Jesús, al Padre Santo, como Vicario de Cristo, ni a la Iglesia. Estaba hablando de lo que él llamaba «radicalismo ignaciano», el cual definió como una total dedicación jesuítica a la «justicia social y política como signo de credibilidad de la fe cristiana de la Compañía».

En esta necesidad de «transformar radicalmente el mundo», en otras palabras, se basaría la determinación, por parte de la XXXII Congregación General, de la clase de servicio que la Compañía debería ofrecer a la Iglesia en aquel momento. De este modo, en aquella «alocución de consigna», por así llamarla, Arrupe reclamó para su Orden un lugar en la competición con socialistas, conservadores, liberales, capitalistas,

evangelistas sociales y todos cuantos se dedicaran a la construcción de la Ciudad del Hombre.

El ardor de los delegados y de sus superiores romanos encontró vía de expresión cuando, aquella misma noche, acudieron todos a una misa comunitaria, junto con unos quinientos jesuitas que estaban en Roma como residentes, para su formación, o desempeñando algún trabajo. El escenario de ese momento de gloria era la grande y resplandeciente iglesia del Gesù, construida en el mismo sitio de la capilla primitiva, llamada Santa Maria della Strada, donde Ignacio había celebrado misa durante sus años como primer Padre General.

La iglesia del Gesù se edificó después de la muerte de Ignacio. Fue empezada por Giacomo da Vignola y completada por Giacomo della Porta, con el fin de que reflejara la razón y la finalidad de la Compañía y fuera una muestra del triunfo del nombre de Jesús. Todo cuanto componía el interior de aquella estructura estaba diseñado como un elemento más en la expresión de la fe y de la alegría, la felicidad pura y la satisfacción sobrenatural del espíritu romanista que animaba a Ignacio, a sus compañeros y a sus sucesores. Su suntuoso estilo barroco era tan característico que fue adoptado por muchas de las iglesias de la Compañía y se le conoció por estilo jesuítico.

El gracioso interior está decorado por doquier como frescos de Baciccio y estucos de Raggi, con mármoles de colores, bronces, esculturas y dorados. Las paredes del piso superior se hallan flanqueadas por espirales, rollos y volutas. En el transepto, a la izquierda del altar mayor, debajo de un enorme globo de lapislázuli, símbolo de la Tierra y rodeado por columnas también decoradas con piedras semipreciosas, se alza el altar-tumba de Ignacio de Loyola; debajo del cual, los restos de Íñigo están contenidos en una urna de bronce dorado. Encima del ara, se alza una estatua plateada de Ignacio, en cuya mirada se representa la penetrante pureza con que Loyola siguió siempre su objetivo. El original, de plata maciza, sobre el que se modeló la actual imagen, fue fundido, en 1797, por orden del Papa Pío VI, para pagar las indemnizaciones impuestas al Papado por Napoleón.

En el transepto, a la derecha del altar mayor, está san Francisco Javier, compañero de Ignacio en la iglesia del Gesù, tal como lo fue en la vida del fundador de la Orden.

Formando una alta bóveda, por encima del tabernáculo, se levanta la gloria del techo abovedado sobrepasando a todos los demás esplendores de la iglesia del Gesù. Allí, el gran fresco de Baciccio *Triunfo del nombre de Jesús*, baña todo cuanto está debajo de él en la sombra sensual y la luz de sus caras y de sus gestos, con la audacia de la exultación y el éxtasis que arrebatan a sus figuras. Keats dijo de ese fresco que en él podía escuchar el son de la «música del más allá».

En aquella noche de diciembre de 1974, no era la «música del más allá» lo que llenaba la iglesia del Gesù, sino los ecos de una asamblea,

en una amalgama, muy democrática, de lenguas y estilos. Tampoco era la penetrante pureza de las intenciones de Ignacio lo que Pedro Arrupe celebró en su entusiástica homilía. El Padre General invocó, por supuesto, la autenticidad de la misión jesuítica tal como la habían concebido y desarrollado Ignacio de Loyola y Francisco Javier, «Apóstol de las Indias». Pero la visión de ahora iba a ser la perspectiva de la Compañía renovada.

El momento era de auténtica emoción para todos, y acaso no podría haberse buscado mejor escenario para la ironía representada en esta encrucijada concreta dentro de la larga carrera de la Compañía de Iñigo de Loyola. No se trataba ya de que los pantalones tejanos que llevaban los novicios jesuitas italianos resultaran inadecuados en aquel rico entorno; el Gesù había visto muchas sotanas remendadas y raídas. Pero los vaqueros no eran un equivalente moderno de aquellas sotanas, no constituían un signo de santa pobreza, sino que eran el emblema social de la identificación con una nueva generación del mundo exterior. Y no se trataba de que la mentalidad de muchos jesuitas presentes sintiese repulsión por la suntuosidad y la sensualidad religiosa de la iglesia, sino más bien que aquellos delegados, como corporación, se encontraba a muchos kilómetros de distancia de la fe que había hecho posible la alegría y la satisfacción en aquella creación barroca.

Esa tarde, la nueva Compañía ya concebida y acunada en las mentes e intenciones de los delegados, fue aproximada lo más posible a la vieja Compañía tal como está representada en el Gesù y en el *Triunfo del Nombre de Jesús*, símbolos visibles de la meta de Ignacio, que era la razón por la cual la Compañía llevaba el nombre que llevaba. Aquella noche, sin embargo, los que estaban reunidos bajo el fresco de Baciccio hacía mucho tiempo que habían traducido la meta jesuítica a términos muy apartados de los de Loyola.

No se encontraba allí nadie de cuyos labios surgieran defensas apasionadas de la Compañía de Jesús y de su objetivo de buscar el triunfo de aquel nombre. Eran todos hombres cuya pasión, cuya ira, indignación, defensa e insistencia, habían sido llamadas a metas ya denunciadas por la autoridad del Papa como irreconciliables con el verdadero jesuitismo.

Con visión retrospectiva, aquella tarde fue la cumbre del generalato de Pedro Arrupe. Y era, quizá, la última vez que un entusiasmo no adulterado por toda su empresa jesuítica animaría a los miembros de la Compañía. Cuando las intensas luces se apagaron en aquella antigua iglesia del Gesù; cuando el perfume del humo azul del incienso se había disipado y cesó la música sacra, el foco se volvió al auditorio de al lado y al trabajo auténtico de la XXXII Congregación General.

Es cierto que Pablo VI se daba cuenta del estado de ánimo de Arrupe y sus colegas. Entre 1966 y 1974, había sido muy franco con el General jesuita. Él percibía aquel «impulso *in crescendo*», como los jesuitas

le llamaban, para lograr la autonomía y unirse al «pueblo de Dios», que ya estaba trabajando duramente construyendo el «mundo nuevo».

El Pontífice estaba convencido de que sabía adónde se dirigía aquel «impulso *in crescendo*». Pablo podía ver qué camino seguiría la Compañía si el sistema de grados fuera cambiado de modo que el carácter monárquico y sacerdotal de la Orden ya no fuese notable o esencial. Y también podía prever en qué se convertiría su misión si la Compañía, despojada de su esencia sacerdotal, se volvía hacia lo que se estaba llamando la justicia sociopolítica. No demasiado abajo de ese sendero, podía haber al menos tantos no sacerdotes como sacerdotes en la Compañía; ciertamente la Orden ya no estaría atada profesionalmente a dedicarse a objetivos religiosos y espirituales. Contra eso era contra lo que Pablo había advertido ya en 1966 cuando se refirió, de manera tan sorprendente, a «ideas siniestras y falseadas», una frase que Arrupe declaró a los periodistas que él no podía entender. Al Papa le bastó entonces observar el modo de portarse de los jesuitas en todas partes, en Europa, América y el Tercer Mundo, para convencerse de que su temor estaba justificado.

El pensamiento del Pontífice acerca de la Compañía no era secreto. Sus cartas a Arrupe del 26 de marzo de 1970, 15 de febrero de 1973 y 13 de setiembre de ese mismo año, se habían hecho públicas; pero no eran más que tres de una correspondencia mucho más voluminosa entre el Papa y el General jesuita. Arrupe y sus colaboradores íntimos sabían bien cuán cerca estaban del desastre que Pablo tenía en sus manos provocar.

El Papa decidió exponer de nuevo su opinión con toda claridad, y esta vez ante todos los delegados. En verdad, una de las razones por las que había permitido que se convocara la XXXII Congregación fue, precisamente, la de poder exponer su opinión, con absoluta franqueza, al liderazgo mundial jesuita.

La ocasión fue la alocución papal acostumbrada al principio de la Congregación. La fecha era el 3 de diciembre, el segundo día de hallarse reunida. A pesar de la complejidad del lenguaje formal del Papa y de la incapacidad de Pablo de llamar al pan pan y al vino vino, el Papa se mostró muy claro.

Aquélla era una hora decisiva para la Compañía, dijo Pablo; un tiempo de gravedad especial. Él, como Papa, era el Superior más alto de la Compañía. Ya había indicado claramente por escrito lo que encontraba de equivocado y de peligroso en las tendencias de la Orden: el deseo de meterse con el sistema de grados, las desviaciones doctrinales, las infracciones disciplinarias.

No había ningún misterio, observó Pablo, acerca de la procedencia de los jesuitas. Habían sido moldeados por la mano de Ignacio y la voluntad del Papado como una milicia especial a la disposición de todos los Papas en el trono de Pedro. De modo similar, el mundo entero sabía

quiénes eran los jesuitas: «miembros de una orden que es religiosa, apostólica, sacerdotal y está unida al Romano Pontífice por un lazo especial de amor y servicio a la manera descrita en la *Fórmula del Instituto*».

Después de haberles recordado sus orígenes y propósito, Pablo continuó reconociendo que los jesuitas, sin embargo, estaban afectados por una crisis de identidad. ¿Qué lealtad tenían, preguntó, a la autoridad docente de la Iglesia? ¿Qué clase de fidelidad ejercían en la vida espiritual? ¿A dónde iban tal como ellos eran ahora? Debían modernizarse, reconoció; pero, ¿habían olvidado el voto ignaciano de trabajar bajo el Romano Pontífice?

Como para recordar a estos delegados de mentalidad democrática que existían jesuitas que no estaban de acuerdo con el camino por el que su jefe estaba llevando a la Compañía, Pablo dirigió su atención a las quejas continuas que él recibía acerca de ello. Habló de su obligación de vigilar lo que se hacía en la Congregación General. Dijo que no debía escuchar solamente a los que deseaban cambios generales, olvidando a otros miembros de la Compañía que se hallaban trastornados y preocupados por el hecho de que, en nombre de la necesidad apostólica, se estuviera abandonando la esencia de la institución ignaciana. «No se debe llamar necesidad apostólica a lo que no es otra cosa que decadencia espiritual.»

El más duro de los reproches papales fue seguido por la recomendación de Pablo a los delegados: «Estudiad y reformulad lo esencial de la vocación jesuita de tal manera que *todos* vuestros hermanos puedan reconocerse a sí mismos, para reforzar su compromiso y redescubrir su identidad.»

Pablo concluyó enviando a trabajar a los delegados con su bendición; asegurándoles que él estaría observando atentamente todos los pasos que dieran.

La reacción de los delegados a la alocución de Pablo, y quizás incluso sus prioridades para la XXXII Congregación, podía haber sido mitigada en algo si Arrupe hubiera advertido a sus jesuitas de todo el mundo del mensaje claro de Pablo, tan a menudo repetido durante los años de 1966 a 1974, de que la Compañía no debía de ningún modo tocar el sistema ignaciano de grados. Arrupe no lo había hecho. Tampoco les había ordenado bajo obediencia en ningún momento a lo largo del sendero hacia la treinta y dos, que no tocaran el sistema de grados. El resultado fue que, cuando los delegados se sentaron y escucharon las exhortaciones de Pablo, el día 3 de diciembre, cincuenta y cuatro de las ochenta y cinco Congregaciones provinciales habían enviado ya nada menos que sesenta y cinco *postulata* separados, tratando precisamente de ese tema prohibido, y cuarenta y cinco aplaudían la abolición de los grados en general.

Para decirlo del modo más suave posible, la reacción de los dele-

gados al discurso de Pablo solamente podía ser negativa. Y así fue. En su opinión, la llamada del Papa para redefinir su Orden una vez más a lo largo de las líneas religiosas y apostólicas unidas tan íntimamente como siempre al Romano Pontífice, era «ortodoxa», «tradicional» y «conservadora». Su descripción de ellos mismos, en cambio, era «no ortodoxa», «nueva» y «desafiante».

Lo que hace más llamativo el comportamiento del padre Arrupe en su fallo de no comunicar a su Compañía la voluntad expresa del Padre Santo, es que llegara tan lejos en su intento de continuar el subterfugio durante la vida de la XXXII Congregación. El 3 de diciembre, el mismo día en que Pablo se dirigió en persona a los delegados, también envió una carta por su cardenal secretario de Estado, Jean Villot, en la cual volvió a repetir que ningún cambio que se propusiera en el sistema de grados sería aceptable para la Santa Sede. Esto constituía una admonición y advertencia del orden más alto. Arrupe decidió no compartir esa carta ni siquiera con la Congregación General durante dos semanas enteras. Cuando lo hizo, estaban ya a 16 de diciembre. Los debates sobre el tema se hallaban ya en marcha entre los delegados, y Arrupe no tenía que preocuparse por detener el *crescendo*.

Basándose en el prolongado silencio de Arrupe hacia los jesuitas en esta cuestión de los grados, y en el mismo proceder con la carta del 3 de diciembre del Papa, y basándose también en un examen de los documentos referentes a la Congregación, así como a la continua fricción entre Pablo VI y Arrupe desde 1964, no puede haber muchas dudas de que la primera de las dos grandes y radicales prioridades establecidas por el Padre General Arrupe para esta congregación fue precisamente transformar la estructura jerárquica de la Compañía. El discurso de Arrupe había sido ajustado en todos los detalles. Porque no era solamente la transformación lo que perseguía, sino la abrogación del sistema de grados diseñado por Ignacio y aprobado por los Papas, y su sustitución por un sistema democrático, y en lo posible, menos sacerdotal.

A menos que se lograse esta primera prioridad, el miedo de Arrupe, y de sus colegas más próximos, era que la segunda prioridad, la concentración de todas las energías de la Compañía en su nueva misión de colaborar en la «liberación» de los pueblos de la injusticia y la opresión sociopolíticas, pudiera quedar tambaleándose. En realidad, todo lo demás que pudiera debatirse y decidirse quedaría condicionado a lo que se pudiera conseguir en el combate con el Papado acerca de grados y clases, y de la jerarquía y la autoridad en la Compañía.

Entre los delegados, se había ido imponiendo la convicción de que era incompatible con las ideas modernas sobre igualdad y democracia la división de los jesuitas entre los sacerdotes que tomaban el cuarto voto especial de obediencia y los que no lo hacían, y algunos que seguían siendo escolásticos, jóvenes en curso de formación. Esto resultaba muy

incómodo. Después de todo, Ignacio había sido un aristócrata, y su época era de reyes, príncipes y toda aquella desigualdad jerárquica. El Vaticano II había subrayado, con razón sobrada, un sentimiento que llevaba tiempo soterrado entre los jesuitas y otros que no lo eran, la sensación de que, en cierto modo, el sacerdocio acababa de ser lo que se pretendía. Todo cristiano, según se argüía, era sacerdotal y tenía una porción del sacerdocio de Cristo. Si esta especie de razonamiento significaba un giro de ciento ochenta grados en la doctrina católica del sacerdocio, paciencia; muchos habían dado esta vuelta sin dificultad.

Una vez el razonamiento se había adentrado hasta tal punto en la herejía, sólo faltaba dar un saltito hasta la conclusión de que el sacerdocio no tenía ningún significado específico en sí mismo. Y si esto era así, ¿por qué destacar a algunas personas como «sacerdotes» y dejar a otras a un lado, en un grado inferior, como ocurría en esta cuestión del voto especial?

Como con cualquier herejía, la cuestión no terminaba en ella misma. El asunto de los grados y la jerarquía tenía que implicar, por fuerza, la obediencia religiosa. La idea de un superior que mandaba a la colectividad, igual que un rey manda a sus súbditos, era simplemente embarazosa, y ya no estaba de moda. ¿Acaso no habían mostrado los propios jesuitas lo que podía conseguirse en las Provincias por medio del diálogo comunitario? Y, sin fijarnos en las Provincias, ¿no había ya creado la treinta y uno un enérgico precedente cuando estableció que el Padre General estuviera asistido por un «consejo» de cuatro asistentes electos cuyo parecer y asenso era necesario para las decisiones de mando? No cabía duda de que se había acabado la autoridad y con ella la obediencia.

Ahora sólo faltaba convencer del tema al Papa Pablo VI.

La primera tentativa de discutir la prohibición papal, una vez que la treinta y dos estaba al fin informada de ella, fue discreta. El 17 de diciembre, un día después de la revelación de la última carta del Pontífice, el Padre General Arrupe y dos delegados solicitaron una reunión confidencial y extraoficial con el cardenal secretario de Estado, Jean Villot, por medio del cual les había sido enviada la carta del Papa de fecha 3 de diciembre.

Una vez en el despacho del cardenal, los visitantes extraoficiales le participaron extraoficialmente que, el Papa podía decir lo que quisiera; pero que los delegados en la congregación reunida en el Gesù iban a debatir el asunto de los grados. No era posible detenerles. Ahora bien, ¿no sería suficiente que la Congregación se limitase a informar al Papa más tarde de aquellos debates? Desde luego, obedecería absolutamente al Papa. Pero, ¿era prudente prohibir el debate del tema tal como había hecho Pablo? Él no sabía lo que pensaba la Congregación acerca del asunto. ¿No debería enterarse, dentro de su suprema sabiduría? Además, prohibir el debate equivalía a aniquilar la congregación desde su

mismo comienzo. Esto provocaría más problemas de los que el Papa tenía ya, a la sazón, con los jesuitas. ¿No sería mejor, por tanto, que la Congregación continuase tratando la propuesta de que todos los jesuitas tuvieran acceso al cuarto voto, y luego mostrar al Papa sus razones?

En definitiva, no hubo argumento o amenaza que quedase omitido en aquel planteamiento a Villot del estilo zanahoria y garrote. Pero el hecho es que el propio cardenal secretario no experimentaba ningún cuidado por el tema en cuestión, fuese planteado de una manera o de otra. Por lo demás, tenía su propia retaguardia que guardar y Arrupe no le inspiraba temor.

Sí, contestó Villot en la forma requerida por la *romanità,* él daría cuenta extraoficial y confidencialmente al Papa de esta visita extraoficial y confidencial. Tal como habían pedido los superiores jesuitas, ni la propia Congregación ni el mundo exterior sabrían nada de ella. Pero, tal como dijo también Villot, el pensamiento del Padre Santo era muy claro y su voluntad muy decidida.

Algunos días antes de Navidad, Arrupe recibió una llamada de Villot solicitándole que cruzase la plaza de San Pedro hasta el despacho del cardenal o que enviase a alguien como portavoz suyo.

Arrupe envió a alguien.

La entrevista entre el portavoz jesuita y el secretario de Estado fue pintoresca. Había una nota sobre la mesa del cardenal cuando el portavoz entró en su despacho. Se le pidió al jesuita que la leyese. En ella se decía que el Padre Santo no deseaba cambio alguno en la cuestión de los grados. El jesuita preguntó si la Congregación podía debatir el cambio de la legislación de la Compañía a propósito de los grados. Al parecer, había en su mente una fina diferencia entre permitir a los delegados que debatiesen los cambios en la legislación con miras a efectuar aquellas modificaciones y permitir a los delegados que cambiasen en realidad la legislación. Quizá, como con los niños en el sofá de su papá, todo se reducía a una cuestión de autocontrol.

Si el Papa se había decidido ya, y lo había hecho, Villot, hablando extraoficialmente, no podía convenir en que la sutil línea de diferencia de los jesuitas sirviese para nada. Oficialmente, rehusó en absoluto comentar la nota que estaba encima de la mesa como una patata caliente radiactiva. Se convino entre Villot y el portavoz jesuita, a petición de éste, que esa segunda reunión se mantendría en secreto.

Si estas cosas hubieran pasado en cualquier lugar que no fuera Roma, o si el Padre General hubiera sido otro que Arrupe, la maniobra podría haber logrado ser objeto de consideración; pero Arrupe parecía sentir que había operado bastante bien, y acaso que había ganado medio centímetro. El Papa se hallaba informado de que el potente *crescendo* en el seno de la Congregación General estaba enfrentándose con la prohibición papal y también de que, si ésta se mantenía firme, podrían surgir

complicaciones difíciles de contener. También Arrupe estaba en condiciones de decir que, de una forma, o de otra, tuvo informado al Papa. Después de todo, era únicamente el servidor del superior más alto dentro de la Compañía, el cual para Arrupe (dejando de lado las normas de Ignacio y el discurso del Papa del 3 de diciembre) no era el Papa sino la Congregación General. El hecho de que la misión de ésta fuera la obediencia al Padre Santo resultaba ajeno al caso. La cuestión era que Arrupe había transmitido con éxito la idea de que estaba sentado encima de una caldera hirviente y que hacía todo lo posible para conservarla tapada.

Aquella sensación de urgencia fue transmitida tanto por el estilo susurrante de «vamos a guardar el secreto» en aquellas dos reuniones con Villot como por las cosas que ambas partes dijeron. Juzgando por lo que manifestaron algunos delegados después de terminar la XXXII Congregación, parecería que aquellas dos conversaciones fueron un secreto a voces para la mayoría de los delegados. Arrupe no estaba sentado encima de la caldera sino metido dentro.

Después de haber ganado un centímetro o dos de terreno, Arrupe no era hombre que se retirase. El siguiente paso en el tratamiento de la molesta prohibición papal sobre la prioridad jesuítica número uno, fue decidir que la prohibición papal no estaba muy clara. No lo estaba, en realidad, si se examinaba de cerca. ¿Hablaba el Padre Santo de un simple *debate* sobre los grados, o acerca de la *extensión* efectiva a todos los jesuitas del cuarto voto especial? ¿Se proponía suprimir toda discusión? ¿O sólo las que se hicieran de la teoría con miras al cambio? ¿Qué debates de la teoría?

Bien, ¿acaso no había sido siempre especialidad de la Compañía la clarificación de problemas difíciles? Por consiguiente, se estableció con prisas y cometiendo otra clamorosa vulneración de la voluntad patente de Pablo VI, una comisión especial de la Congregación, la cual, con la misma prisa, procedió a redactar un informe de cincuenta y cuatro páginas que perfilaba todos los posibles cambios en el sistema de grados y jerarquías, «clarificando» así todo lo que el Papa se proponía posiblemente prohibir.

Mientras los delegados se hallan ocupados estudiando el informe, la comisión estaba ya preparando la versión final, un digesto de las cincuenta y cuatro páginas. El debate abierto tuvo lugar en una sesión plenaria el 21 y 22 de enero de 1975.

Empecinados en el tema como estaban, los delegados no parecieron turbarse por desarrollar esta actividad febril a propósito de un tema ya determinado por el Papa. Silenciosamente decidida a abatir la resistencia papal, la Congregación se justificó diciendo que la cuestión era sólo *debatida*, no *decidida*, y por tanto, no *modificada*. Estaban, pues, obedeciendo al pie de la letra la orden del Padre Santo de no cambiar nada.

Desde luego, no cambiaría nada el hacer una serie de votaciones orientativas acerca de la cuestión de los grados. Una votación regular habría violado la prohibión del Papa; pero las votaciones orientativas constituían tan sólo «indicaciones» extraoficiales de opinión, y además tendrían el efecto de agudizar, todavía más, la sensación de urgencia.

Cosa que ciertamente lograron. Con diez abstenciones, los votos orientativos indicaron, por mayoría de dos tercios, que la Congregación entendía que era oportuno tratar la cuestión de los grados, que el cuarto voto había de extenderse a todos los jesuitas, que la Compañía tenía que tomar este camino a pesar de la prohibición de Pablo VI, y que la Congregación General debía enviar una representación al Padre Santo para informarle de las *decisiones* de los delegados, de los cuales, casi las tres cuartas partes, opinaban que el embrollo de extender el cuarto voto a todos los jesuitas tenía que ser también abandonado, y los grados de la Compañía debían ser simplemente abolidos todos.

El final de la votación extraoficial, que tuvo lugar el día 22 de enero, trajo consigo un renovado sentimiento de euforia; con votaciones orientativas o sin ellas, y enfrentándose a los deseos y órdenes papales tantas veces repetidos, la opinión y las decisiones de la Congregación fueron consignadas como oficiales. La treinta y dos estaba ganando terreno.

El episodio final en este notable proceso fue de marcada simplicidad o de arrogancia invencible, según la interpretación que se le dé. En cualquier caso, la Congregación envió todo ese material Padre Santo aquel mismo día, 22 de enero.

Al día siguiente, la contestación de Pablo volvió como un *bumerang*. El Papa decía que no podía caber duda alguna sobre lo que él quería. Lo había expresado con sobrada claridad, por escrito, de palabra, directa e indirectamente, en persona y por medio de representantes, hacía mucho tiempo y hacía poco. En latín, en francés y en italiano: no tenía que haber cambios en el sistema de grados. El deber de Arrupe, al cual había faltado, era haber frenado a la Congregación antes de que emprendiese en modo alguno la consideración del sistema de grados. ¿Por qué habían sido violados los deseos del Papa?

La discusión abierta de la contestación de Pablo a la Congregación constituyó uno de los debates más cálidos y más francos de todos los de la treinta y dos. Y demostró con creces que Arrupe, cuando le parecía conveniente, podía poner en orden a sus jesuitas. Los delegados acusaron al Papa de «no aclarar sus propósitos»; le reprocharon también la «confidencialidad de unas reuniones que concernían íntimamente a la Congregación». Le acusaron en realidad de todo.

El Padre General Arrupe entró en acción con sus propias censuras verbales, al no desear que aquel *crescendo* se disipase en una querella estéril acerca de quién tenía la culpa de la crisis del momento en relación con el Papa Pablo. Pero esta vez Arrupe no atacó al Pontífice, sino que censuró «la falta de fidelidad» de ciertos jesuitas que «se reservan

el derecho de aceptar o rechazar lo que la Compañía ha convenido en decretar». Y eso no era todo, insistió Arrupe. «No puede permitirse que vuelva a ocurrir lo que ha pasado en los últimos años... Algunos (jesuitas) consideraron la treinta y uno como una desviación del espíritu de san Ignacio... públicamente... y en cartas anónimas... Si esto ocurriera el gobierno de la Compañía resultaría imposible...»

Debe notarse que, aun siendo acalorados estos intercambios de opiniones, ni Arrupe ni ninguno de los delegados señaló claramente que la primera culpa era de Arrupe y sus asistentes, así como de los gestores de la Congregación General por sus violaciones de la clara voluntad del Papa, violaciones por ofuscación, por confidencialidad artificiosa, por lo evasivo y lo equívoco, por las tácticas dilatorias... En suma, por todos los medios que parecieran útiles.

Al final de tanta desazón, Arrupe quedó convencido de que había merecido la pena. Después de una tensa sesión de la Congregación, explicó amable y agudamente a los delegados que ahora tenían ya una excusa casi legítima para exponer al Padre Santo sus razones para desear un cambio en el sistema de grados. El Padre Santo había preguntado por qué había sido violado su deseo. Ellos contestarían explicando por qué querían alterar el sistema de grados, como si esto fuera lo que el Papa quisiera saber.

Si hubo algunos que sonrieron ante este pequeño triunfo del «jesuitismo» clásico, su gozo fue efímero.

Una semana después, más o menos, la Congregación envió al Papa una reseña completa de sus debates acerca del sistema de grados. A las dos semanas, llegó la respuesta de Pablo de que no hubiera cambio alguno en el sistema de grados. Además, cuando hubiera acabado la XXXII Congregación General y estuvieran completos sus decretos y otros documentos, el Padre Santo quería examinarlos todos antes de que fueran oficiales y promulgados por la Compañía.

Pablo parecía estar apretando las tuercas, porque al ordenar a la Congregación que le presentase sus papeles para censura y aprobación, acababa con un antiguo privilegio de la Compañía. Durante largo tiempo, ninguna congregación de los jesuitas había sido obligada a que sus documentos pasasen la revisión vaticana.

Los participantes en la treinta y dos informaron de que los delegados «se tambaleaban» consternados y estaban «alicaídos» ante el contenido de la última carta del Papa. Pero no Arrupe, que nunca era pusilánime, y decidió dar el paso más atrevido de cuantos había dado hasta el momento. Arrupe pidió una audiencia al Padre Santo, confiando en que, en un encuentro personal con él, podría ganárselo, convencerlo o, por lo menos, mitigar su cólera y recuperar aquella valiosa exención de censura.

No es muy conocido que la entrevista se celebró, y que, más adelante, se supo que fue el ensayo personal de la guerra abierta que estaba

perfilándose como inevitable entre el Papado y la «nueva» Compañía de Jesús.

Arrupe llegó a la audiencia papal acompañado por su Asistente general, de máxima confianza, Vincent O'Keefe, el cual, sin embargo, se quedó en la puerta del local.

En el interior, Arrupe no encontró solamente al Papa, sino también a su ayudante más fiel, a la Némesis de la Compañía en el Vaticano, monseñor Giovanni Benelli. Sin duda alguna, Benelli estaba todavía dolido por los ataques irrespetuosos y abiertamente insultantes que le había dirigido en 1973 Peter Hebblethwaite, S. J., en el *London Observer*, y por la agresiva negativa de Arrupe a hacer nada eficaz que mitigase siquiera los epítetos más personales que Hebblethwaite había aullado contra él.

En opinión de Pablo y de Benelli, la cuestión se había convertido a la sazón en grave por su misma simplicidad. Pedro Arrupe tendría que marcharse; tendría que dejar el Generalato de la Compañía. Podría invocarse la mala salud o lo que se quisiera. Además, la treinta y dos quedaba interrumpida, y su nueva convocatoria se aplazaba *sine die*.

La discusión se volvió en seguida acerba. Benelli fue el único que levantó la voz; pero tenía esa costumbre cuando se encontraba en su terreno. Sin embargo, la audiencia se centró pronto en dos cosas: La petición de Pablo y la insistencia de Benelli en que Arrupe se quitase de en medio, para el bien de los jesuitas y de la Iglesia. A pesar de la resistencia apasionada e ingeniosa de Arrupe, fue el momento más difícil para él después del pérfido interrogatorio a que había sido sometido treinta años antes por la KEMPEI-TAI japonesa.

Las razones del Papa fueron expuestas con penoso detalle: la gravedad del mal gobierno, verdadero desgobierno, de la Compañía de Jesús por Arrupe; su clamorosa desobediencia respecto a las manifiestas y repetidas órdenes de Su Santidad de que la treinta y dos no tocase la cuestión de los grados en la Compañía; su pertinaz tolerancia, por lo menos eso, de la herejía, el sentir antipapal y el error moral, así como de la doctrina moralmente insolvente en el conjunto de la Compañía.

La tempestad contra Arrupe no procedía solamente de Pablo VI. La jefatura del General desde 1965 había sido observada por muchos, e incluso su dirección de la XXXII Congregación era ásperamente criticada por algunos de los propios delegados.

Pablo no podía comprender la escandalosa desobediencia de Arrupe excepto como tal desobediencia. No había salida por la cual pudiera justificarse que no fuera a declararse culpable por causa de su amor a la Compañía personificada en la Congregación General.

Pero Benelli no estaba dispuesto a aceptar ya más ambigüedades. Arrupe tenía que marcharse.

Contestación de Arrupe: Él había sido nombrado constitucional y legalmente por la Congregación General. Ésta era la única que, consti-

tucionalmente hablando, podía destituirle. Por una causa justa.

Argumento de Benelli: Había amplia y justa causa. El rechazo jesuita, bajo las órdenes de Arrupe, de la postura papal sobre la contracepción, como demostraba el ataque prácticamente total de la Compañía contra la *Humanae Vitae* oficialmente promulgada; el desacato también a la posición papal acerca de la herejía del modernismo. ¿Hacía falta que Benelli continuase?

Oposición de Arrupe: Él podía presentar un fajo, incluso todo un archivo, de cartas suyas personales a todos los jesuitas, respaldando y vindicando esas posiciones católicas y papales.

Conclusión de Benelli: El Padre Santo seguía creyendo que para el bien de la Iglesia y la buena marcha de la Compañía, Su Reverencia el Padre Arrupe tenía que marcharse.

Hay quienes piensan que Arrupe estuvo a punto de desplomarse; que, en su creciente desesperación, se aferró a toda clase de argumentos, por desdeñables que fueran. Si tenía que irse, dijo Arrupe, lo haría; los jesuitas siempre habían sido los primeros en obedecer. Pero, hablando correctamente, esto tendría que decírselo la Congregación General si es que las cosas habían de ser legales y expeditivas. Todos los jesuitas entraban en la Compañía conociendo perfectamente las *Constituciones* ignacianas. Si Arrupe era despedido en aquel momento y lugar, en una forma incompatible con las *Constituciones*, ¿sabía monseñor Benelli lo que dirían los jesuitas? Su Eminencia hablaba del bien de la Iglesia y del bienestar de la Compañía. ¿Le gustaría a Su Eminencia ver a un Karl Rahner, S. J., o a un Henri de Lubac, S. J., entre otros hombres prestigiosos cuyos nombres tenían enorme peso, repudiar la destitución de Arrupe por el Padre Santo y a su propia adhesión a la Compañía? ¿No concluirían dichos hombres que, si la Santa Sede, garante suprema del orden debido y el derecho constitucional, actuaba de manera incompatible con las *Constituciones*, también podrían los jesuitas hacer lo mismo? Si las *Constituciones* no le importaban a la Santa Sede, ¿por qué habían de importarle a la Compañía? ¿Y cómo iban a servir al bien de la Iglesia o al bien de la Orden?

Durante aquella disputa, que, como suele ocurrir, desvió a un intercambio de pequeñeces, se produjo una interrupción imprevista; la atención del Papa fue solicitada urgentemente por otro asunto, y se le pidió a Arrupe que esperase fuera.

Cuando el General se reunió con su ayudante durante aquella breve tregua, su cansancio era evidente. Lo que necesitaba era un buen empujón de valor y respaldo. Y eso fue precisamente lo que le proporcionó su Asistente general: ¿Cómo podía olvidar Arrupe los siete largos años de preparación que habían dedicado todos a la XXXII Congregación General? ¿Cómo podía olvidar el entusiasmo de las dos sesiones de la treinta y uno? ¿Cómo podía abandonar a sus hermanos jesuitas derrumbándose ante la animosidad de Giovanni Benelli o de Jean Villot, cuyas

manos estaban metidas probablemente en todo aquello? ¿Qué sería de los múltiples programas ya empezados por Arrupe y sus hombres para que la Iglesia pudiera ser auxiliada en dar la vuelta a la esquina y comenzar a caminar seriamente en armonía con el hombre moderno?

Además de todo esto, se le recordó a Arrupe que la cuestión misma de las *Constituciones* era de primera categoría. ¿Se daban cuenta el Papa y Benelli, aunque fuera de modo vago, del efecto que causaría en las demás órdenes religiosas importantes la destitución de Arrupe y la posposición o cancelación de la XXXII Congregación? ¿Qué pensarían los dominicos, franciscanos, carmelitas, benedictinos? Al igual que la Compañía de Jesús, todas ellas se encontraban en crisis, todas estaban siguiendo el camino de los jesuitas, todas se enfrentaban a la «renovación» de la Iglesia de la misma manera. Desde 1965, más de siete mil quinientos hombres habían abandonado el sacerdocio. ¿No comprendían Benelli y Villot que, si el Papa se mantenía tenaz, se triplicaría el número de deserciones? En suma, el jaleo promovido sobre la *Humanae Vitae* parecería un coro de gorriones comparado con el aullante tumulto que caería sobre la Santa Sede si el Papa destituía a Arrupe.

Por si todo esto no era bastante para galvanizar a Pedro Arrupe, quedaba, en suma, el último argumento jesuítico. Ignacio había profetizado a sus hombres persecución e incomprensión de los enemigos y los amigos. La Compañía, ¿no había estado acertada en sus etapas pretéritas? Y, aun así, ¿acaso no fue condenada por la Santa Sede? Y ésta, ¿no había reconocido su error, aunque fuera demasiado tarde? El propio padre Ricci, el último General de la antigua Compañía, lo había dicho así mientras yacía moribundo en la prisión papal del Castel Sant'Angelo.

Hablando con realismo y, puestos a mencionar la muerte, el Papa Pablo no disponía de mucho tiempo de vida mortal. Arrupe tenía que mantenerse firme; no había otra verdad que ésta. Todas las señales indicaban que el próximo Papa se armonizaría más íntimamente con la nueva tendencia de la Iglesia.

A la hora en que el Padre Santo hizo entrar a Arrupe para la segunda parte de la audiencia, el General había recuperado las fuerzas. Su objetivo ya no sería impedir la revisión papal de los documentos de la XXXII Congregación General. Arrupe estaba ya luchando por su supervivencia. Y esto lo hacía muy bien.

Humildemente, propuso un compromiso. Hablando en términos absolutos, Su Santidad podía apartar del cargo a Arrupe, suspendiendo así temporalmente las *Constituciones*. Arrupe no combatiría esta solución; la obedecería con prontitud jesuítica. Presumiblemente, el siguiente General sería elegido legalmente conforme a las *Constituciones*. Pero Arrupe no podía obrar contra su conciencia como jesuita y como Padre General. En otras palabras, Arrupe no obedecería; no dimitiría.

Pablo y Benelli se dieron cuenta de las trampas que Arrupe ponía

a sus pies; él apostaba a que ellos no querían caer en ellas. Ambos hombres habían llegado demasiado lejos también en el fomento de la idea de Iglesia como «pueblo de Dios». Benelli había hablado arrogantemente a católicos de mentalidad tradicional acerca de su «antigua» idea de la Iglesia comparada con la «nueva». «Tenemos una nueva eclesiología», les había dicho. Pablo había recorrido el mismo camino con más o menos la misma gentil suficiencia. «¡Ah! —había observado cuando murió un obispo conservador en 1967— él no entendió nunca nuestro nuevo camino para la Iglesia».

En el caso de Pablo, actuar ahora mediante preceptos autoritarios, como un monarca, dicho sencillamente, ocasionaría la tempestad que el asistente de Arrupe había descrito en la antesala unos momentos antes. Las órdenes religiosas, los obispos, los sacerdotes diocesanos, las monjas ya «liberadas» y los laicos se encontrarían todos cogidos por una nueva y feroz tempestad de fuego formada por el reproche y la rebelión contra Pablo y el Papado.

Incluso si Arrupe admitía (aunque no podía hacerlo lo analizaba en una situación tan grave) que Pablo corriera el riesgo de provocar una tormenta en la Iglesia apartándole del cargo de Padre General, ¿qué ocurriría entonces? Si Pablo permitía a los jesuitas reunirse en Congregación General, como preceptuaban las *Constituciones*, para elegir un nuevo General, ¿había alguna garantía de que no escogieran a alguien del «grupo directivo» de Arrupe? ¿Alguien incluso más inaceptable que él? ¿O acaso al propio Arrupe reelegido en triunfo por una congregación recalcitrante?

Arrupe podía estar enterado, o no, de que Pablo tenía su propio candidato pensado para General. Pero el Papa sabía demasiado bien que, si decía una palabra acerca de la identidad de dicho candidato, tal como estaban las cosas, éste no sacaría ni un voto, y acabaría sus días llevando una cesta de comida en una misión, siempre itinerante, ante los bosquimanos del desierto de Kalahari.

Arrupe ganó su partida desesperada y definitiva. Pablo y Benelli se contuvieron de caer en aquellas trampas. El ensayo de una guerra abierta evolucionó hacia un compromiso temporal. El tosco pacto estableció que Arrupe procuraría que la voluntad de Su Santidad fuese cumplida. En cuanto a la insatisfacción dentro de la Compañía respecto de su liderazgo, Arrupe, por vía de ensayo, tomaría la medida, sin precedentes, de pedir a la XXXII Congregación que dispusiera de su jefatura.

Cuando Arrupe regresó al seno de la Congregación General, explicó a los delegados algo de lo que había ocurrido al otro lado de la calle, en el Palacio Apostólico. Se aseguró de que ellos entendían cuánto les amaba a todos el Padre Santo y cuánto confiaba en ellos, y cuán deseoso estaba de ver a su Padre General siempre que éste quisiera o necesitara consultar al Padre Santo. Y la treinta y dos fue en realidad la pri-

mera Congregación General que confirmó a un Padre General en su cargo.

De este modo, el enorme esfuerzo de la Congregación para cambiar la importantísima «sustancial» de la Compañía, el sistema ignaciano de grados con todas sus implicaciones para el sacerdocio, la obediencia y la Iglesia jerárquica, quedó finalmente quebrantado ante la obstinada voluntad del Papa Pablo VI.

Aunque parezca increíble, después de tantas penas y trabajos, quedó algo más que un quejido de insubordinación a propósito de la cuestión de los grados de la Compañía. El decreto dieciocho se insertó en las actas oficiales de la Congregación y, aunque era poca cosa en comparación con el intento original de Arrupe y los delegados, existía la esperanza de que todavía podrían salirse con la suya por medios «pacíficos» y «legales», convirtiendo la cuestión de los grados en un conflicto sin sentido, en vez de un conflicto caliente. En consecuencia, el decreto dieciocho subrayó la «unidad de vocaciones» dentro de la Compañía. La «unidad de vocaciones» era una especie de lenguaje en clave, que implicaba que los grados no tenían tanta importancia. Creer algo parecido a una «vocación jesuítica» general representaba colocar a todos los jesuitas en el mismo pie. Ciertamente, el decreto pedía a los jesuitas que asegurasen que los grados «no serían una causa de división». Esto se decía a pesar del hecho de que Ignacio se había propuesto que hubiera divisiones, y que también advirtió a sus seguidores que no hicieran que las divisiones en clases fuesen un motivo de fraccionamiento. Para evitarlo, los no profesos, los jesuitas sin cuarto voto, deberían ser ayudados a participar en «la vida y actividad apostólica de la Compañía». Y las normas conforme a las cuales los sacerdotes eran admitidos a la profesión del cuarto voto (normas que se declaraba que habían sido ya «mejor adaptadas» por la XXXI Congregación General), tenían que «ser puestas en práctica».

En lenguaje sencillo, las normas para obtener la apetecida profesión del cuarto voto, serían disminuidas de modo que, con el tiempo, todos los sacerdotes de la Compañía, se convertirían, según se esperaba, en elegibles para hacerlo. Si el decreto fuera realmente aplicado, la distinción ignaciana de grados quedaría cada vez más diluida. Finalmente, se podía encontrar un modo igual de «pacífico» y «legal» para poner a los escolásticos y a los hermanos legos al mismo nivel que los sacerdotes. El decreto dieciocho ponía los grados en el sendero del olvido, aunque no fuera la autopista deseada.

Por absorbente y discutido que fuera el tema prioritario de los grados para la XXXII Congregación, no absorbió toda la atención de los delegados. Y no la apartó de su propósito relativo al tema prioritario: la cuestión de la misión de la Compañía de Jesús en el mundo moderno. En cierto sentido, se puede argumentar que el alboroto sobre la cuestión de los grados capacitaba a la treinta y dos para triunfar en su

nueva definición y entendimiento de la Compañía.

La «misión» en este sentido fue utilizada para expresar la razón fundamental de la existencia de la Compañía, igual que se dice que la misión del Cuerpo de Infantería de Marina de los Estados Unidos, por ejemplo, es luchar y que la del Tribunal Supremo es juzgar.

Estaba en juego una innovación auténtica de gran trascendencia, puesto que algo tan importante como la definición del nuevo «carisma primitivo» de la Compañía dependía ahora por completo de que se supiera manejar la cuestión de la misión jesuítica en el mundo moderno. Y, a diferencia de los grados, este asunto de la misión fue tratado con habilidad desde el principio.

Obviamente, como Pablo VI había enfatizado en su alocución del 3 de diciembre ante los delegados, se suponía que la Compañía era un cuerpo «apostólico»; esto es, tenía que estar compuesto por apóstoles modernos de la Iglesia, comprometida en ministerios que convenían a dichos apóstoles.

Hacia el inicio de la XXXII Congregación un grupo de trabajo de los delegados seleccionó ocho temas generales, todos prioritarios en algún sentido, para que fueran considerados por la Congregación. Dos de estos temas estaban en el foco de la prioridad general de la nueva misión de la Compañía.

¿Qué criterios deberían emplearse para escoger misterios apostólicos adecuados?

¿Cómo promover la justicia sociopolítica entre los hombres de hoy?

No se consideraba que estas cuestiones de prioridad estuviesen unidas y que la respuesta a la segunda podía convertirse esencialmente en el criterio para la primera. La justicia se convertiría en la clave para decidir qué ministerios eran apostólicos. Si, en un lugar determinado, bautizar niños recién nacidos o escuchar confesiones no ayudaba a fundar un sindicato laboral o a derrocar un gobierno injusto, entonces uno no debería bautizar ni oír a nadie confesarse. Porque justicia significaba justicia social; liberación política; independencia económica. Ahí no había ningún sabor de «justicia» bíblica, de ser justificado por la gracia de Dios y a los ojos de Dios, de ayudar a la gente por los sacramentos y predicaciones para obtener la gracia divina interior.

El enlace oficial de estas dos prioridades fue realizado en una sesión plenaria de los delegados, donde Arrupe y el consejo de la Congregación insistieron en la creación de una prioridad de prioridades que comprendía precisamente estas dos cuestiones: los criterios para los ministerios apostólicos y la promoción de la justicia. Para satisfacer el encargo de Pablo VI a los jesuitas de que combatieran el ateísmo, esta tarea fue tejida en la prioridad de prioridades. La propuesta pasó inmediatamente.

La tarea entonces se convirtió en la de la definición y el esbozo de esta nueva prioridad de prioridades; y fueron dedicados no menos de

cuatro decretos al tratamiento exhaustivo del asunto.

Juntos, bajo el título general de *Respuestas de la Compañía a los desafíos de nuestra época*, esos cuatro decretos compusieron toda la sección primera de los decretos finales y oficiales de la XXXII Congregación General. Estos son los decretos clave, pues, y sobre ellos descansa la interpretación válida de todos los demás. En realidad, los doce decretos de la Congregación que quedan fueron confeccionados para convenir a la prioridad de prioridades, el nuevo concepto de «carisma primitivo» de los jesuitas.

Había bastante poco sobre el liderazgo o la inspiración ignacianos en acción en estos cuatro decretos clave, y mucho menos cuestión alguna acerca de qué era lo que pedía la Iglesia según la autoridad de su Papado. Fiel al título general de esta primera parte de los decretos oficiales de la Congregación, éste intentó redefinir la Compañía de Jesús en los términos que pensaba requería la época. Es exacto describir a los delegados como fuera de sí en el asunto de «promover la justicia». En verdad, es difícil transmitir, con simples palabras, la actitud casi mesiánica e «inspirada» de los delegados en cuanto a este nuevo enfoque.

La premisa básica para el impulso más importante de los decretos está recogida claramente en una simple frase de párrafo de apertura. «¿Qué es ser jesuita?», pregunta el texto; y entonces, rápidamente, proporciona la respuesta: «Es comprometerse bajo el signo de la Cruz en la lucha culminante de nuestro tiempo: la lucha por la fe y esa lucha por la justicia que ella (la fe) incluye.»

Esa última frase, esa adición gratuita e ilógica, es el nexo necesario con la conclusión deseada: la Compañía «elige la participación en esta lucha como el foco que identifica en nuestro tiempo lo que los jesuitas son y hacen».

De los cuatro decretos que siguen, el principal, el que da voz definitivamente al nuevo «carisma primitivo», es el decreto cuatro, titulado «Nuestra misión en el día de hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia». En los ochenta y un párrafo del decreto número cuatro, los autores juntaron dos elementos distintos con un propósito muy definido.

El primer elemento es la determinación de la Congregación de poner en vigor vital una obligación jesuítica corporativa y otra individual de trabajar en la reestructuración de los sistemas sociopolíticos de nuestro mundo moderno.

El segundo elemento es el intento de incluir alguna indicación de la espiritualidad tradicional y de la ideología religiosa de los jesuitas. Normalmente, es este elemento básico, teológico, el que tendría que ser dominante. Ningún decreto de ninguna Congregación puede presentarse a menos que muestre las marcas verdaderas de la espiritualidad e ideología clásicas de la Compañía. Ahora, sin embargo, esta dimensión tra-

dicional es pro forma; está clavada a la primera como un requisito académico, como un ejercicio de protocolo, como un «pasaporte», en esencia, para garantizar la aceptación de todo el documento.

Cuando estos dos elementos están desvinculados el uno del otro, el cuadro que surge en el decreto número cuatro es geométricamente claro. La Compañía se compromete a una solidaridad corporativa y personal con las víctimas de la «injusticia social» y la «esclavitud política», términos a los que se da significado técnico dentro del lenguaje del decreto.

El decreto reconoce que la injusticia social y la esclavitud política están por todas partes a nuestro alrededor. «Millones de personas sufren pobreza y hambre a causa de la distribución de la riqueza y los recursos, y de las consecuencias de la discriminación racial, social y y política.» La dificultad de los jesuitas hasta este momento ha sido, como continúa el decreto, que «el marco en el cual hemos predicado el Evangelio se percibe ahora vinculado a un orden social inaceptable, y por esa razón está siendo cuestionado».

De todos modos, «entra... en las posibilidades humanas el hacer más justo el mundo... No podemos ya pretender que las desigualdades e injusticias de nuestro mundo sean toleradas como parte del orden inevitable de las cosas».

Todo esto, en lo referente a las «pretensiones» del viejo carisma ignaciano. Se necesitaba un nuevo plan. La primera parte del cual era «un firme compromiso para cambiar nuestro mundo, para hacerlo signo visible de otro mundo, signo de «un nuevo cielo y una nueva tierra». Una vez efectuada esta concesión al lenguaje tradicional, se clarifica la naturaleza de la modificación jesuítica de la sociedad moderna: «... en un mundo donde se reconoce el poder de las estructuras económicas, sociales y políticas y se comprende el mecanismo y las leyes que las gobiernan, el prestar servicio conforme al Evangelio no puede prescindir de un esfuerzo cuidadosamente planeado para ejercer influencia en esas estructuras.»

Dado que las estructuras de la sociedad, los sistemas políticos, los bancarios, los hospitalarios, los de transportes, las industrias de la construcción, los complejos militares-industriales, los sistemas educativos, «están entre las principales influencias formativas de nuestro mundo», los jesuitas deben contribuir con su parte, tanto en forma personal como corporativa «en la lucha para transformar estas estructuras en interés de la liberación espiritual y material de los seres humanos hermanos nuestros...».

No se hace ninguna alusión al hecho de que los jesuitas habían abdicado recientemente de su «influencia formativa» en muchos de los sistemas educativos y que el resultado había sido el caos. Por el contrario, la nueva misión es emprendida en términos brillantes: los jesuitas «entrarán en solidaridad con los que carecen de voz y de poder».

Para que no hubiese duda de que los jesuitas comprenderían la importancia del decreto, se subrayaba que la promoción de la justicia era «no un área apostólica más» entre otras, no simplemente «el apostolado social». Debía preocupar «a nuestra vida entera y ser una dimensión de todos nuestros esfuerzos apostólicos». Los jesuitas, por ende, debían comprometerse a construir una nueva sociedad material y, de paso, a combatir «la injusticia institucionalizada», que está «construida en estructuras económicas, sociales y políticas que dominan la vida de las naciones y la comunidad internacional».

A fin de dar a los autores de este texto su debido crédito, está claro que lucharon mucho para vincular «la promoción de la justicia» con el llamamiento sacerdotal, cosa que era de peculiar necesidad, porque el fracaso de la XXXII Congregación en la cuestión de los grados, significaba que los jesuitas tendrían que seguir siendo ordenados sacerdotes. Los vínculos son raquíticos, de todos modos, y dejan sin cubrir amplios e increíbles huecos de la lógica.

Después de haber afirmado, por ejemplo, que la promoción de la justicia sociopolítica, la transformación de las estructuras mismas de la sociedad, es el nuevo propósito de la Compañía de Jesús, el texto es ligero e incluso presuntuoso en su salto a la justificación espiritual: «No adquirimos esta actitud mental por nuestros solos esfuerzos. Es fruto del Espíritu Santo...» Se ignora la necesidad clásica de un argumento sólido que dé fundamento a esta aseveración. Lógicamente, en esta fase de la presentación, sería preciso demostrar que la promoción de la justicia sociopolítica tiene algo que ver directamente con los ministerios apostólicos y con los propios de la Compañía, fundándose en la teología, en las Sagradas Escrituras, en la doctrina de los Padres de la Iglesia, y en la razón teológica. Pero se omite este paso esencial.

En cambio, como un deportista «estrella» que determine que el reglamento no reza con él, los autores del decreto cuatro se excitan alegremente ante el bache teológico que les toca rellenar: «Por esto (el fruto del Espíritu Santo) es por lo que sabemos que la promoción de la justica es una parte integrante del servicio sacerdotal a la fe.» Es abrumador lo manifiesto de la complacencia en esta falta de lógica y en esta ofuscación. Pero la apelación a la indulgencia del Espíritu Santo es singular en las congregaciones jesuitas.

Éste es, pues, el nuevo «carisma primitivo» de la Compañía de Jesús que Arrupe y sus compañeros buscaban tan infatigablemente durante tanto tiempo. Cuando se ve por fin resumido en un párrafo del decreto, aparece como un modelo lamentable de falsa doctrina, en el cual el sólido montaje teológico está sustituido por finalidades sociopolíticas convenientemente conjuntadas con gorjeos que suenan a espirituales: la gracia que «nos permite buscar la salvación de las almas, en términos contemporáneos podría llamarse la liberación íntegra y total del hombre, conduce hasta Dios mismo y es la gracia por la cual estamos capa-

citados e impulsados para buscar nuestra propia salvación y perfección». El abismo sobre el que se produce este salto es ignorado y dejado atrás en seguida.

En el resto de los decretos, la Congregación fue fiel al espíritu animador de este novel «primitivo carisma», el nuevo centro de la Compañía de Jesús. En sus noventa y seis días de trabajo, los delegados tomaron parte en ochenta y tres sesiones plenarias, en incontables reuniones de comisiones y subcomisiones, de comités y grupos de trabajo. Tuvieron mil trescientas votaciones sobre decretos. En el decreto acerca de la pobreza, por separado, emitieron ciento cincuenta y tres sufragios sobre enmiendas específicas, durante un período de cuatro horas, para obtener la aprobación final del conjunto del decreto. Mostraron un entusiasmo, una paciencia y una perseverancia que eran notables. Y, al final, triunfaron al presentar una tácita, y a veces no tan tácita, condena de la sociedad capitalista.

En aquel mismo decreto sobre la pobreza, por ejemplo, que necesitó ciento cincuenta y tres votaciones para salir aprobado, la pobreza no está entre las virtudes clásicas y signos profesionales del hombre religioso, el jesuita que, por su voto de pobreza, se identifica con una dimensión espiritual del alma del Jesús histórico. La pobreza es un voto y una virtud sometida a «socialización». Ahora pasaba a convertirse en signo profesional de integración e identificación con los económicamente desposeídos y los sociopolíticamente oprimidos.

La única referencia en los decretos finales de la treinta y dos a la casi desastrosa confrontación entre Pedro Arrupe y Pablo VI sobre el cambio intentado en el asunto de los grados y la autoridad, es una suave referencia en el prefacio histórico a los decretos. Se hace constar que la Congregación había examinado cuidadosamente el sistema de grados y presentado el asunto a la Santa Sede para su decisión. Había habido algún «malentendido» según el texto admite más o menos y luego la Congregación había aceptado con obediencia y fidelidad, la decisión de Su Santidad. La sinceridad y la franqueza así como la humildad habrían sido mejor servidas si dicha ofuscación interesada hubiera sido omitida totalmente o se hubieran relatado los verdaderos acontecimientos.

Cuando finalmente, el día 7 de marzo de 1975, llegó el final de la XXXII Congregación General, no tenía ningún parecido con la clausura de la treinta y uno nueve años antes.

Retrocediendo a aquella distante mañana de noviembre de 1966, el Pontífice había recibido personalmente a los doscientos veintiséis delegados, vestidos de negro, en la atmósfera solemne y privilegiada de la Capilla Sixtina. Allí él había concelebrado la misa con Pedro Arrupe y cinco de los delegados. Les había dado una despedida afectuosa y estimulante. En verdad, había expresado algunos temores; pero en aquellas horas de finales, las tensiones y los enfrentamientos fueron dejados a

un lado. El humor fue como el de unos hijos caprichosos y rebeldes que pusieran a prueba la autoridad de su padre. Y, volviendo la vista atrás, incluso los más cínicos de entre esos hijos debían haber sentido algo especial. Fuese la que fuese la llama de fe que ardiera en cada uno; fuera el que fuera el resplandor del amor por Cristo como líder supremo, el deseo de servir, el autosacrificio, la esperanza en la eternidad de Dios; cualquier semilla de adhesión a la Iglesia que quedara, todo ello debía haber sido aventado y abrillantado, pulido y vivificado en aquel día de noviembre de mucho tiempo ha. Aquellos jesuitas, y todos los demás representados por ellos, habían sido recibidos como miembros fieles, valiosos, de la Casa del Santo Padre para compartir la intimidad sagrada del sacrificio de Cristo con el hombre del cual les decía su fe que era el representante personal de Cristo en la Tierra. Ellos fueron favorecidos con su bendición apostólica, dada personalmente. Todo había parecido tan bueno, tan prometedor. Muchos de aquellos delegados recordaron, mucho después, ese día, como el momento primaveral de sus planes y esperanzas. Ellos recordaban su humor como sonriente, feliz y hablador. «Cálido y confortable» fue como uno de los norteamericanos lo describió.

Pero eran tiempos pasados, contemplados desde el 7 de marzo de 1975. La XXXII Congregación había tenido una serie de escaramuzas y batallas, algunas perdidas; otras ganadas, pero todas ellas amenazando con una guerra más larga y más amplia. No habría reunión de los delegados, ninguna misa en la capilla Sixtina, ninguna celebración comunitaria entre un padre y sus hijos rebeldes.

Ya no iba a haber ninguna paz entre el Papa y los jesuitas.

En lugar de ello hubo una confrontación final.

La Congregación General estaba todavía en marcha en su último día oficial cuando Pedro Arrupe dejó a los delegados tras él en el auditorio del Gesù y se dirigió a través de la plaza de San Pedro, rodeado esta vez no por un tropel feliz de colegas sino por sus cuatro asistentes generales, Vincent O'Keefe, Yves Calvez, Horacio de la Costa y Parmananda Divarkar. Su destino no era la Capilla Sixtina sino un lugar de trabajo diario del Papa en el Palacio Apostólico. Ellos se encontrarían con Pablo VI menos, quizá, como vicario de Cristo que como Señor de las Llaves, su último superior en la Tierra.

En aquel encuentro, la actuación de Pablo VI fue, por esta vez al menos, excepcional. Él era, en verdad, el supremo pastor y el Romano Pontífice. No hubo duras palabras por su parte, ningún tono estridente. Hizo un uso brillante de la *romanità* en la palabra, en la acción indirecta, pero manifiesta, y en el simbolismo.

La misma cotidianeidad del lugar que el Pontífice escogió para dirigirse a los jesuitas, era ya parte del simbolismo. En aquel sitio, el Padre General y sus Asistentes estaban sentados como emisarios entre dos campos combatientes en una guerra no declarada, y escuchaban las

palabras medidas de su principal adversario.

En seguida, el Padre Santo puso sobre aviso a Arrupe y a sus acompañantes. Él sabía, dijo con la cadencia de la *romanità*, a dónde deseaban ir los jesuitas con su Compañía. Él lo desaprobaba. Y les explicó qué camino deberían seguir.

Pablo dijo: «Estamos contentos de tener otra oportunidad de mostraros nuestra solicitud por vuestra Compañía, ques, además, la última ocasión durante la Congregación, cuando nos salimos de nuestro camino para asegurarnos de que comprendíais lo que nos significábamos al deciros que no había de haber cambios en el sistema de grados. Algunos de vosotros pensasteis que no podíais transformar vuestra Compañía con un nuevo vigor, a menos que introdujerais sustancialmente nuevos elementos en ella. Nosotros no lo permitimos ni lo permitiremos. La deformación no es transformación. Solamente la lealtad a Ignacio os dará el jesuitismo de Ignacio.

Pablo dijo finalmente: «No por medios naturales, sino solamente por la gracia de Dios podéis tener éxito. Y vuestro éxito o fracaso será observado por muchas otras órdenes. Antaño fuisteis los abanderados de lo que debería ser un buen religioso. Lo que hagáis es importante.»

Cuando Pablo hubo terminado su alocución, un ayudante papal entregó a Arrupe una copia escrita a máquina. Tenía que volver con ella al Gesù y compartirla con los delegados de la Congregación.

El simbolismo de la *romanità* se hizo entonces prominente en las siguientes ceremonias. Pablo dio a los emisarios jesuitas un obsequio de despedida: un gran crucifijo del siglo XVII que había sido posesión personal de uno de los más grandes santos jesuitas, Roberto Belarmino. El simbolismo era claro. Belarmino había sido ante todo dos cosas: el defensor, mundialmente famoso de las prerrogativas del Papa y el gran paladín de la doctrina ortodoxa contra los herejes de su tiempo.

Una vez de vuelta al auditorio del Gesù, el padre Arrupe leyó a los delegados la alocución solemne e intencionada del Papa. Fue recibida con el silencio que saluda a los obstáculos importantes e inesperados. Cuando Arrupe mostró el crucifijo de Belarmino para la inspección de los delegados, su simbolismo de lealtad al Papado y a la doctrina papal era imposible de evitar.

De todos modos, algunos parecieron recordar que Belarmino se había opuesto también por lo menos a un Papa. Y en sus doctrinas, ¿acaso no había mitigado el alcance del poder papal? Quizás esto también era parte del simbolismo de Pablo. En cualquier caso, para hombres habituados a utilizar su voluntad para contravenir cualquier norma papal, no cabía una aceptación franca y sencilla, ni de las palabras directas de Pablo ni de su simbolismo no menos directo.

Los delegados volvieron a las últimas horas del trabajo. Al caer la tarde, cuando estuvo concluida la votación, Arrupe pronunció una alocución final de estímulo, de confianza en las decisiones tomadas durante

sus deliberaciones y de exhortación para que los decretos fuesen observados y obedecidos como bastiones del éxito futuro en la verdadera revolución que estaba aconteciendo. Desde tales bastiones, ellos y los demás dispararían, durante años, tantas dañosas andanadas como pudieran; muchas de las cuales estarían dirigidas contra el Papado y la autoridad de la jefatura universal y apostólica de la Iglesia romana.

Aquel 7 de marzo, después de cenar, una vez estuvo acabado todo el trabajo pesado, los delegados se solazaron en el Gesù con un concierto improvisado de canciones de sus países de origen. El padre Arrupe se sumó con su agradable voz de tenor.

¿Sabía Arrupe que, hasta la muerte de Pablo VI, su relación con él se mantendría a través de los hilos de las tensiones oscuras, pero ya aceptadas entre ambos? Probablemente. En cualquier caso, durante los restantes tres años de la vida del Papa, ninguna interferencia o intervención de Pablo VI apartó nunca a Arrupe y a su generación de su rectilínea persecución de lo que llamaban «renovación» y del «carisma primitivo» de la Compañía. Y ciertamente parecían estar impertérritos en aquella última noche juntos que pasaban en Roma.

Las canciones folk no eran lo mismo que una misa mayor con el Papa en la Sixtina, acaso; pero resultaban divertidas y placenteras. El ambiente era «familiar».

Las notas finales de la treinta y dos estaban sonando cuando «Radio Vaticano», regida por los jesuitas, anunció públicamente la clausura de la Congregación. Según se observó en un comentario precavido, ésta «pasará a la historia por efecto del interés pastoral y las autorizadas directrices con que el Padre Santo ha seguido su preparación, su desarrollo y su conclusión». El Padre Santo, según añadió el comentarista de Radio Vaticano, «volvería a intervenir siempre que el bien de la Compañía y de la Iglesia lo requiriera».

Un delegado, al marchar, reflejó otro punto de vista menos papalista. «El Papa Pablo teme que la Orden desaparezca al convertirse en demasiado secular. Pero también hay el peligro de que la aniquile tomándola en sus manos y convirtiéndonos en polvorientos lacayos papales.»

XXII. LA POSICIÓN ANTE EL PÚBLICO

La primavera romana de 1975 no estaba lejos. El preámbulo de la guerra entre la Compañía de Jesús y su creador, el Papado, tenía ya diez años de antigüedad. Había pasado un decenio desde que los delegados en la primera sesión de la treinta y uno habían concebido inicialmente, acaso con cierta vaguedad al principio, hilar nuevas fibras con las que tejer la renovada identidad jesuítica y su misión en el mundo moderno. Después de todas sus escaramuzadas con el Papa Pablo VI y la Santa Sede, la jefatura de la Compañía había por fin triunfado, durante los noventa y seis días de la treinta y dos, en forjar unos decretos que permitirían a la Orden cambiar del modo más fundamental mientras que al propio tiempo mantenía, sobre la base de su «carisma primitivo», que los jesuitas seguían siendo el mismo cuadro leal que habían sido siempre, los dirigentes y abanderados de la verdadera fe y lealtad, dentro de la tradición ignaciana.

La dificultad para Pedro Arrupe y los jesuitas, recién acabada la XXXII Congregación General consistía, empero, en que con congregación o sin ella, habían perdido la baza principal. Los decretos de la XXXII Congregación General estaban en poder de Pablo VI para que las oficinas papales hicieran un cuidadoso examen de ellos. Por los pasillos y los despachos de Roma corrían rumores como hilos de mercurio. Los asesores conservadores del Padre Santo, según decía un rumor, estaban recomendando el rechazo total de los decretos. Otro rumor decía que no, que el Padre Santo no devolvería en absoluto los decretos, pero que los retendría *sine die* dejando a la treinta y dos en un estado de vida en suspenso y a toda la Compañía de Jesús en un limbo canónico. Acaso, según decía otro rumor, una parte de la Compañía podría ser autorizada a separarse del cuerpo principal y ajustarse al marco anterior a las treinta y una y treinta y dos. Conforme a otras

informaciones iba a practicarse una revisión global de los decretos.

Fuesen cuales fuesen los rumores, el hecho desnudo era que, por vez primera durante siglos, el Papa no había aceptado automáticamente las resoluciones de una congregación general. Este hecho destilaba perturbaciones. Podía ocurrir cualquier cosa.

Si Pablo VI se hubiera encontrado más fuerte, física y psicológicamente, cualquiera de estos rumores podría haber sido un verdadero reflejo de la realidad en aquellas semanas. Pero en ese momento crucial en la historia de la Iglesia, Pablo no tenía ninguna fortaleza. Durante años, la mala circulación en sus piernas había preocupado a sus médicos, y no hizo más que empeorar a partir de los setenta años. Su estado artrítico que al principio mostró alguna mejora, fue agravándose gradualmente, convirtiendo cada uno de sus movimientos en asunto de delicado cálculo; cómo alcanzar mejor una cosa, cómo sentarse, cómo mover la cabeza, cómo volverse, para efectuar las acciones más usuales evitando los aguijonazos de profundo dolor.

Aunque sus problemas físicos eran graves y diversos, el médico personal de Pablo insistió durante aquellos cuatro dificilísimos años finales, de 1975 a 1978, en que era el dolor de Pablo en la mente y el alma el que producía el deterioro entonces tan evidente en las facultades físicas del Papa. Ninguno de los padecimientos materiales de Su Santidad, según afirmaba el médico, podía ser responsable del deslizamiento de Pablo hacia la tumba.

Entre las personas con quienes el Papa comentó los decretos de la treinta y dos, que ya estaban en su poder, algunas dieron cuenta más tarde de la impresión que tuvieron de que el conjunto de la experiencia vivida por Pablo con los jesuitas le había servido para abrirle los ojos. Pablo podía ver a la más valiosa orden religiosa del Papado galopando hacia un precipicio, desde sus primeros choques con Arrupe acerca de la conducta de la treinta y uno, hasta la aparición de los decretos de la treinta y dos, a pesar de sus prohibiciones específicas.

Peor aún que esto era la convicción que Pablo tenía de que, en calidad de suprema autoridad de la Iglesia, él mismo merecía muchos reproches por lo que ahora él consideraba un inminente desastre. El Papa estaba crecientemente agobiado por el recuerdo de su inicial idealismo de ojos claros, por su temeraria inclinación a reprimir los antiguos modos de devoción, por sus precoces compromisos con rebeldes eclesiásticos y activistas sociopolíticos, y sobre todo, por su aquiescencia, ahora claramente vista, en la determinada voluntad del Vaticano II de ayudar al hombre a construir su mundo material en esta vida. Todos sus errores, su miopía, su patente traición a los eclesiásticos leales que rehusaron seguir adelante con esta «nueva» eclesiología, forzaron al Papa, muy a pesar suyo, a llegar cerca del precipicio al cual estaba convencido de que se encaminaban los jesuitas y dirigir la mirada al vacío.

La voluntad de Pablo se centraba ahora en apartar a su Iglesia del borde del barranco. El medio más directo y actual para comenzar a hacerlo sería, según decidió, frenar el galope de sus jesuitas. Evidentemente, él opinaba que los decretos de la treinta y dos llevaban a las tropas de élite del Papado más allá de la orilla del abismo y las precipitaban en su sima. Y comprendía, como otros Papas lo habían hecho antes que él, que muchos otros les seguirían al imitarles.

Situarse uno mismo ante un análisis realista del peligro era una cosa, y harto dolorosa; pero encontrar el medio de esquivar el peligro era otra. ¿Qué tenía que hacer el Papa, con realismo? ¿Retener los decretos indefinidamente y aplazar *sine die* la conclusión de la treinta y dos? En su situación, era imposible. Demasiados amigos y simpatizantes de Arrupe y la Compañía hacían presión en el entorno del Papa en favor de una solución del problema. ¿Rechazar los decretos? ¿Pedir una revisión completa de éstos? Pablo ya no tenía estómago para la resistencia empecinada y argumentativa de los jesuitas. Ni física ni emocionalmente podría resistir otra sesión como la de aquella ocasión. Si los jesuitas se proponían acabar con el Pontífice, habían desarrollado un trabajo de primera.

De todos los elementos dinámicos que estaban en juego en la Compañía de Jesús entretanto, en el agitado epílogo de la XXXII Congregación, acaso el más sorprendente era la sorpresa misma de los propios jesuitas ante la repentina congelación de relaciones entre la central de la Compañía en el Gesù y el Vaticano del Papa Pablo VI. Sin embargo, desde su punto de vista, la mayoría no podía comprender ni el enfriamiento de la relación ni la demora en la aprobación por el Papa Pablo de los decretos. Aunque pareciera haber un ambiente de guerra, o acaso incluso el comienzo de una auténtica guerra entre la Compañía y el Papado, no se consideraba que éste fuese el más importante factor que considerar. Después de todo, ni los delegados en la treinta y dos ni sus superiores romanos habían actuado de mala fe al rehusar conformarse a las órdenes directrices y exhortaciones papales. Ciertamente, había habido crítica acre y mucha cólera entre los delegados a propósito del Papa. Pero nadie entendió que esto fuese una expresión de perversidad.

En cambio, era una emoción sincera, noble en su propio terreno limitado; una emoción compuesta parcialmente de ira ante la injusticia que tenía a millones de personas sumidas en el dolor y la desesperanza diarios, en una confianza intelectual teñida de arrogancia y orgullo. Ninguno de los integrantes de la mayoría dudaba ni por un momento de que estaba mejor informado que el Papa, ni vacilaba en afirmarlo, tanto con su tozuda intransigencia como en sus declaraciones públicas contra la voluntad del Papa Pablo. Existía también un elemento no admitido de debilidad que se hacía visible en su conducta; su deseo de estar con el «mundo nuevo» en su creación, incluía inevitablemente una cierta

vanidad en el ansia de notoriedad y una capitulación ante el aliciente de los éxitos materiales que sus contemporáneos contemplarían.

Ignacio habría reprimido esta emoción en todas sus partes y, después de dedicar esfuerzos vigorosos a transformarla, habría despedido, con tristeza acaso, pero sin dudas ni debilidades, a cualquier jesuita que mostrase tales síntomas, considerándolo un hombre engañado por Lucifer, el enemigo.

Ciertamente, muchas docenas de santos han sido llevados por una emoción virtuosa, compasión o una justificable ira ante la injusticia humana, puesta a prueba en el difícil crisol de la fidelidad y la obediencia al Papado y la adhesión a la ortodoxia romana, a realizar milagros espirituales y sobrenaturales cuyos efectos han sido percibidos en las vidas diarias y mundanas de hombres y mujeres ordinarios. Saltan a la vista algunas grandes figuras: el propio Ignacio, Francisco de Asís, Vicente de Paúl; en nuestro propio tiempo la madre Teresa de Calcuta. Ninguno de ellos buscó inspiración en el mundo que les rodeaba. Ninguno de ellos adoptó las soluciones ofrecidas por él. En otras palabras, ninguno de ellos transformó el mundo; transformaron su mundo, en cambio.

Por contraste, la Compañía de Jesús, a partir de 1970, consintió en ser transformada por su mundo. La fidelidad, la obediencia y la ortodoxia fueron erosionadas por el nuevo espíritu que había cautivado a la XXXII Congregación y enloquecido a los jesuitas. El modernismo latente y silenciosamente profesado por muchos jesuitas les había hecho vulnerables a la brillantez de la tecnología y la ciencia. La deficiencia en la fe fue reflejada en un desprecio adoptado con demasiada facilidad contra la autoridad doctrinal del Papa. El aturdido tumulto de nuevas naciones que clamaban por más pan, más libertad, más satisfacciones modernas, más comercio, más dignidad, más igualdad, fue igualado entre los jesuitas por el grito de que ésta era una nueva época, una época joven, una época estupenda, que ellos se proponían capturar desde su primera marea, antes de que la ola se encrespase y se adelantase, dejándolos atrás, en su retaguardia.

No fue mala voluntad, pues, lo que había motivado a la treinta y dos, sino el deseo de inmersión en aquella batahola; el ansia de asumir el grito de la era naciente; de ser nuevos, más nuevos que los más nuevos; estar en la vanguardia de los que estaban decididos a ponerse, ellos y todo cuanto poseían, a la disposición de quienes construían el nuevo orden en la sociedad humana. Era una enfermedad espiritual e intelectual corriente en la Iglesia romana por entonces.

Lo que marcó a la treinta y dos como de importancia capital fue el hecho simple, aunque lamentable, de que esa Congregación General de la Compañía de Jesús hizo de tal enfermedad espiritual e intelectual el espíritu viviente y alentador de sus debates. Sus delegados formalizaron los síntomas de esa enfermedad en una creación, el nuevo jesui-

tismo, construido de los pies a la cabeza a la sombra del palacio de los Papas. Ellos cubrieron su nueva construcción con el caparazón de la fe clásica y de la misión apostólica. Y cuando todo estuvo hecho y pulido, lo que habían construido y puesto en rodaje en la Ciudad de los Papas, en el mismo corazón del catolicismo, era un caballo de Troya eclesiástico.

Todavía absorbidos en el *crescendo* emocional para la democratización y la autonomía de la Orden que había impulsado hacia delante la XXXII Congregación, muchos jesuitas no podían menos de sorprenderse por el ataque del Papa a su nueva creación. Las acciones de Pablo VI parecían diseñadas solamente para desviar y emborronar sus esfuerzos. No podían entender, por ejemplo, por qué, el 7 de marzo, la alocución de clausura del Papa a Pedro Arrupe y sus Asistentes generales era tan crítica. Los Superiores romanos y los arquitectos auténticos de este caballo de Troya moderno vieron muy claramente por qué Pablo no quería saber nada de su nuevo estilo. Pero la masa no lo hacía porque había ido más allá del punto de la duda. No podían, por ejemplo, aceptar el claro simbolismo del crucifijo de Belarmino, ni entender tampoco por qué a su amado «Pedro» le daban un tratamiento tan rudo el Papa Pablo y su secretario de Estado. Pero por encima de todo, se irritaban al tener que esperar durante un tiempo que parecía sin fin, después de que hubieran enviado los decretos de la XXXII Congregación a través de la plaza de San Pedro, para el examen y la aprobación papales. Los más irreverentes y rebeldes de entre ellos vieron esto como una disminución del antiguo privilegio de inmunidad de la Compañía respecto a una supervisión detallada. Nunca, desde hacía un par de siglos, había estado la Compañía bajo el fuego papal como entonces. El hecho indicaba la desconfianza del Papa.

Ese último factor era muy preocupante para los Superiores jesuitas en Roma. En verdad, a la luz de la alocución de Pablo a Arrupe y a los demás en el día final de la Congregación, esa preocupación parecía más que justificada. En el mismísimo último párrafo, Pablo había dicho: «Deberíais daros cuenta del hecho de que no solamente los ojos de los hombres contemporáneos en general, sino también, y de manera muy especial, los de muchísimos miembros de otras órdenes y congregaciones religiosas, e incluso los de la Iglesia, están vueltos hacia vosotros...»

El significado de Pablo en su esencia estaba claro: Ya no podemos confiar en que vosotros, los jesuitas, seáis la línea frontal del Papa. Otros, muchos otros, dependen de la Compañía de Jesús, para secundar el ejemplo. Otras órdenes y congregaciones religiosas están pensando en las mismas líneas de «modernización» que vosotros lo habéis estado haciendo en la XXXII Congregación, para nuestro disgusto como Papa. Si vosotros os salís con lo que nosotros condenamos, ¿a qué conclusión creéis que llegarán las otras órdenes y congregaciones? Además el mun-

do en general, los fieles corrientes, así como los gobiernos seglares, han oído hablar de vuestro intento de rebelión contra nuestro control papal. Lo que hagáis ahora influirá en su opinión sobre el Papado y sobre vosotros. «Deberíais ser conscientes del hecho...»

Arrupe era consciente. Él sabía tan bien como el Pontífice que, en este asunto de la «renovación», los jesuitas estaban considerados siempre como abandonados. Arrupe y sus colegas se hallaban profundamente convencidos de que la treinta y dos había hecho una contribución positiva, *la* contribución, para traer la «nueva misión» de un «catolicismo renovado» a un «nuevo mundo». La reciente congregación señalaba el camino que debían seguir las órdenes y congregaciones religiosas católicas para llevar a la Iglesia romana fuera de su ghetto del siglo XIX, pasar su atolladero del siglo XX y entrar en las perspectivas gloriosas del siglo XXI, que amanecía para los hombres y mujeres de la Tierra.

Si eso no era verdad..., si lo que esa congregación había decidido no era el camino, entonces la treinta y dos, con todas sus pompas y trabajos era un callejón sin salida y la Compañía de Jesús había tropezado y fracasado finalmente.

¿Cómo, pues, podían Arrupe y sus colegas dejar de estar profundamente preocupados por el examen por Pablo de los decretos de la XXXII Congregación General? Todos los rumores negativos acerca de lo que el Padre Santo pudiera hacer con aquellos decretos no eran ignorados en el Gesù. Las noticias de semejantes reacciones papales no serían buenas para la Compañía, ni para su imagen política.

Por si esto fuera poco y las cosas no estuvieran ya bastante tensas antes de que abandonaran Roma y se encontrasen salvos, una vez más, en sus aires nativos, muchos delegados fueron francos en su condena del tratamiento que el Papa daba a los decretos tachándolo de «arbitrario», de «no democrático», y acusándole de «infringir» los derechos constitucionales de la Congregación General, así como de ser «un resto» de la vieja Iglesia jerárquica y autoritaria, que muchos ya habían considerado fuera de lugar. Semejantes comentarios públicos, de labios jesuíticos, no podría ser de ningún beneficio para la causa de la Compañía en el Vaticano.

Por encima de dicha franqueza, además, había habido filtraciones durante el curso de la Congregación. A pesar de las buenas intenciones y esfuerzos de las autoridades jesuíticas, fragmentos de información concernientes al áspero duelo entre la Compañía y el Papa habían salido al mundo exterior. Aunque no había muchos delegados que estuvieran en desacuerdo total con el *crescendo* del nuevo jesuitismo, los pocos que existían eran más que suficientes para que las disputas internas de la Congregación pudieran permanecer confidenciales.

También las oficinas papales les había convenido a algunos asegurarse de que los medios de comunicación olfateaban una y otra vez lo que

estaba pasando, una agria disputa entre el liderazgo de Arrupe, quizás, o un choque entre Pablo VI y él, o cualqueir cosa que pareciera noticiable.

La Oficina de Información de la treinta y dos, con sus veinte trabajadores jesuitas *full-time*, hizo todo lo que pudo, realizando, en verdad, un buen trabajo. Pero, históricamente, tanto Roma como la Compañía de Jesús habían sido galerías de murmuraciones internacionales. En aquellas circunstancias no era posible bloquear todas las filtraciones.

Finalmente unas veces gritando y otras burlándose, aparecieron titulares acerca de la XXXII Congregación de los jesuitas, en Italia, en Europa, en los Estados Unidos y en la India. En tiempos más normales, habría sido fácil despreciar a los medios de comunicación como especuladores de rumores, y sacudirse sus historias al igual que una pelusa de la manga.

Éstos, sin embargo, no eran tiempos normales. Pablo VI aún no había terminado con la treinta y dos. Todo estaba todavía puesto en la balanza. Había que enfrentarse al peligro de que la reacción, tanto en las otras órdenes religiosas como en los medios de comunicación fuera negativa ante la mala Prensa que se generaba contra el Pontífice por parte de jesuitas extremistas; como mínimo, podía provocar duda acerca de la preeminencia de los jesuitas en la Iglesia, lo cual disminuiría su prestigio. Eso ya sería bastante malo en sí mismo. Pero también podría ayudar a endurecer la terca oposición de Pablo al curso de la XXXII Congregación General.

La preocupación, sin embargo, nunca había significado miedo, sobre todo en Pedro Arrupe; jamás había paralizado la acción. Todo lo contrario. Simplemente, tenía que encontrarse una manera de contestar a la crítica papal de la Congregación, que ya se había hecho pública, para reivindicar el camino escogido y, si era posible, incluso forzar al Padre Santo a renunciar a su oposición y dar su aprobación a los Decretos y su permiso para ponerlos en funcionamiento.

Se estableció un plan. En opinión del Padre General Arrupe y de los Superiores jesuitas de Roma, ellos se encontraban en una situación que necesitaba lo que los norteamericanos llaman «relaciones públicas». Eso significaba dar un paso más, lo que ninguna Congregación de jesuitas había soñado nunca hacer. Significaba ofrecer una explicación pública, y casi oficial, de los Decretos de la treinta y dos; y hacerlo en Roma, no en una Provincia remota de la Compañía.

Si se realizaba bien, en el foro adecuado, con toda la autoridad de voz requerida y los atavíos impresionantes de la Compañía en su mejor forma, podía ser la solución perfecta del problema, la manera de contrarrestar cualesquiera reacciones negativas a la Congregación, tanto entre otras órdenes religiosas como en los medios de comunicación general, porque atraería a la tendencia existente en muchas personas de aprobar cualquier cambio propuesto en nombre de la «renovación» se-

gún el «espíritu del Vaticano II». Proporiconaría la plataforma desde la cual se podría contestar inocentemente a la crítica papal. Las interpretaciones autorizadas de la polémica Congregación estarían en la memoria pública. Serían corregidas las exageraciones. De paso, las respuestas de la Compañía a muchas críticas del Papa que no habían sido conocidas todavía en el exterior, serían publicadas. Y, lo que era más importante, reivindicaría el camino escogido por los jesuitas.

Habría además ciertos beneficios secundarios. ¿Qué modo mejor, en este siglo XX, para replicar a un superior, fuera Papa, presidente o líder de un partido, que por medio de las relaciones públicas? Los jesuitas tenían el deseo no solamente de asegurarse de que las otras órdenes y congregaciones religiosas conocían su punto de vista, manteniendo así el orgullo jesuítico de destacar entre todos, en otras palabras, sino de garantizar también que el enclave papal de críticos conservadores y enemigos tradicionalistas, apiñados alrededor de un Pablo VI fortificado, sería contestado; que ellos oyeran lo que a Pedro Arrupe y sus Asistentes Generales les gustaría decir en respuesta a la desagradable exhortación que les había hecho el Papa en el acto de clausura del día 7 de marzo.

El plan trazado por los Superiores jesuitas consistía en que dieran en Roma una serie de conferencias algunas voces de mucho peso. Los temas que tenían que tratarse entre los puntos cardinales de los Decretos de la XXXII Congregación General, los llamados temas de prioridad: el sistema de grados, la identidad jesuítica en el día de hoy, la pobreza, la vida de comunidad, la inculturación, la formación de los jesuitas, y la promoción de la justicia.

En consecuencia, fueron planificadas siete conferencias públicas para finales de mayo de 1975, apenas tres meses después de la sesión final de la treinta y dos. Las conferencias se celebrarían en la central de los jesuitas, el Gesù, y serían pronunciadas por siete conferenciantes distintos, los cuales, a su vez, serían escogidos con sumo cuidado para que formaran un equipo internacional de hombres de sólida reputación, figuras de autoridad entre los jesuitas, con historiales de profunda implicación en los esfuerzos y trabajos de la reciente congregación, hombres asociados íntimamente con el generalato de Pedro Arrupe en Roma.

El equipo escogido era formidable, en verdad. Jean-Yves Calvez, francés, poseía doctorados en sociología, ciencias políticas y estudios internacionales; había sido Provincial de toda Francia antes de dirigir el centro jesuítico para estudios sociales de París. Cecil McGarry, un irlandés, estaba doctorado en teología y había sido Superior Provincial. Ambos eran entonces Asistentes Generales de la Curia jesuítica de Arrupe en Roma. Edward F. Sheridan, de Canadá, e Ignacio Iglesias, de España, también habían sido Provinciales de sus propios países y los dos eran entonces Asistentes Regionales de Arrupe en el Gesù. Sheridan os-

tentaba un doctorado en teología. Iglesias era el único que no contaba con una calificación doctoral. Vincent O'Keefe, de los Estados Unidos, no era solamente un Asistente General más de Arrupe en Roma, sino el que éste había escogido personalmente para sucederle como Padre General de la Orden. Francisco Ivern, de la India, trabajaba en el Gesù como consejero de Arrupe para los problemas sociales y de desarrollo. Nadie conocía los hechos y figuras del campo misionero de Asia más importante del Vaticano, el subcontinente de la India, como Ivern. Carlo G. Martini, de Italia, era rector del poderoso Instituto Bíblico Pontificio de Roma, disfrutaba de un justo prestigio por su ortodoxia y estaba designado como futuro cardenal.

Un octavo hombre, escogido para establecer el tono de las conferencias en un discurso de bienvenida, y hacer las presentaciones formales a los siete conferenciantes, era Luis González, S. J., director del Centro Ignaciano de Espiritualidad, que estaba en el Gesù.

El público más inmediato de las conferencias tenían que estar compuesto, según se pensaba, por los otros religiosos, sacerdotes, hermanos legos y monjas. La importancia central de estos grupos en la mentalidad jesuítica fue subrayada en la versión publicada de las conferencias, donde los editores observaron en el prefacio que «los miembros de otros institutos religiosos de hombres y mujeres también encontrarían, probablemente, muchas cosas de interés y provecho en la descripción de los acontecimientos ocurridos en la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús».

Aunque la Prensa no fue formalmente invitada a las conferencias, no se la dejó, sin duda, en la ignorancia de que la Compañía iba a dar una explicación pública y sin precedentes de la excelencia de los decretos, ni se prohibió el acceso a los informadores.

El bullicio público, hábilmente orquestado, que precedió a las conferencias forzó la actuación del Papa. Cabe dudar de que las oficinas papales hubieran actuado con tanta rapidez a propósito de los enojosos decretos, si no se hubiera producido el reparto de invitaciones a una amplia audiencia potencial para que acudieran a oír a un equipo de jesuitas de primera categoría hablando de ellos. Según el lenguaje de la *romanità*, hacer tal cosa en Roma bajo los ojos del Vaticano significaba que, o se contaba con la aprobación de éste, o que se tenía más fuerza que nadie en él, comprendido el Papa y que podía uno permitirse burlarse de todos.

El anuncio de las conferencias creó una circunstancia crucial, tanto para el Papado como para la Compañía. Fue el último momento en que Pablo VI pudo hacer algo efectivo para detener el avance de los jesuitas hacia aquel frente del cual él mismo se había retirado.

Las mayores ventajas parecían estar del lado de Pablo VI. Era el Papa, con toda la autoridad en las manos y con todo el poder pontificio a su disposición. Además, el hecho de que todavía retuviera los decre-

tos sin aprobar, significaba que, hablando en lenguaje técnico, tales decretos no existían legalmente, ni existirían hasta que él permitiese su promulgación. En cambio, Arrupe y sus colegas estaban en clamorosa violación de la ley, aunque fuese a nivel teórico. Habían organizado un ciclo de conferencias, para todo el mundo, acerca de los decretos igual que si pudieran presentarse como opinión oficial de la Compañía. Según el Derecho canónico, empero, no podían ser tenidos por divulgables hasta el momento en que el Papa los declarase aprobados. Y Pablo aún no lo había hecho.

En el tejido del conjunto del plan jesuítico para un golpe de relaciones públicas contra el Papa estaba implicada aquella misma arrogancia con que Pablo se había encontrado tantas veces durante los diez años de la dirección de Arrupe. Los superiores jesuitas estaban actuando como si fueran ellos el Papa y no Pablo VI. Una vez más, un gesto jesuítico decía: seguimos adelante con o sin la aprobación papal. Era un riesgo calculado, sólo uno más de los muchos que ya habían asumido con tanto éxito.

En cuanto al Papa, en este momento crucial, estaba literalmente agotado. Siempre amable, siempre inteligente, hasta hacía poco románticamente liberal y humanístico, la única cosa que Pablo VI no había hecho nunca acaso era mostrarse lo bastante duro y fuerte para ser Papa en tiempos como aquéllos. No tenía más que decir una palabra, para que Arrupe se viese obligado a cancelar las conferencias. Era la medida que había que tomar. Sí, a Pablo se le aconsejó oficialmente que lo hiciera. Pero entonces nada podía evitar que Arrupe celebrase conferencias «privadas» para el mismo público en el mismo lugar. Por otra parte, si el Papa no hacía nada, una vez más los jesuitas tomarían nota de que era lucrativo hacer frente a ese Papa.

Hubo un intervalo cargado de tensión mientras estaba elaborándose la decisión definitiva de Pablo. A pesar de su aparente tranquilidad, Arrupe y sus colegas conocían los riesgos. Se les podía caer encima el cielo de Roma. Existía el riesgo de perderlo todo. Pero era esa vez o nunca. Todo o nada. El Papa y el General jesuita reproducían una versión romana de los dos pistoleros de las narraciones del Oeste, mirándose el uno al otro, esperando descubrir cuál parpadea primero.

Pablo parpadeó. Su solución, nacida de la debilidad y alimentada por su profunda sensación de desamparo, no fue solución alguna. Devolvió los decretos por medio de la oficina de su cardenal Secretario de Estado, Jean Villot, concediendo así implícitamente que podían ser promulgados oficialmente. Mediante aquel acto, desvaneció la tensión y perdió la batalla. Los jesuitas recuperaron sus valiosos decretos. El camino trazado por la treinta y dos se abría sin trabas ante ellos. No importaba nada más.

Pablo dio instrucciones a Villot para enviar una carta junto con los decretos, y personalmente revisó con todo detalle los puntos contenidos

en la carta. Aun cuando llevaba el membrete oficial de la Secretaría de Estado y la firma del cardenal Secretario, la carta era en realidad de Pablo. Estaba fechada en 22 de mayo, cinco días antes de la fecha fijada para la primera conferencia, y tenía cinco páginas. Su tono era todo lo enojado, perentorio e imperativo que permitían los límites de la *romanità*. Y, traducido al lenguaje ordinario, el mensaje que transmitió Villot era sencillo y práctico.

El cardenal observaba glacialmente que unas circunstancias harto conocidas por todos, habían sin duda impedido a la XXXII Congregación General obedecer las recomendaciones de Pablo VI. Hasta aquí, aquellos decretos eran insatisfactorios. La referencia de Villot a las palabras de Arrupe y a lo recalcitrante de los delegados era clara. Sin embargo, según continuaba la carta, os devuelvo los decretos, esperando que seréis auténticamente fieles al carisma de san Ignacio y las recomendaciones de Su Santidad. En vuestros decretos no está todo claro. Algunos de ellos, por ambiguos, pueden ser mal interpretados. En todo caso, empero, habéis de practicar la obediencia jesuítica y seguir las normas ya establecidas por Su Santidad en diversas ocasiones.

Villot citó alguno de los peligros más evidentes de los decretos. En vuestra «promoción de la justicia —les decía— no sustituyáis los ministerios apostólicos por el comportamiento humano y el progreso social. Profesáis lealtad a la Santa Sede en materias de doctrina, pero procedéis a diluir la expresión de tal sentimiento diciendo a la vez que "la libertad debe ser" inteligentemente estimulada en el caso de vuestros teólogos. De este modo, puede ser abandonada la lealtad en aras de la libertad "inteligentemente" estimulada. En especial habéis omitido situar el estudio de la teología de santo Tomás de Aquino como una primera necesidad para la ortoxodia.

»Hemos observado también —continuaba Villot en esencia— el intento de democratizar la Compañía concediendo cada vez más voz en el gobierno jesuítico a quienes no tienen acceso al voto especial de los profesos. Esta tendencia viola las normas establecidas por el Padre Santo. Es un intento de disolver el sistema de grados. Vuestra conducta en tal materia será sometida a continuada inspección.»

Si Pablo VI alimentaba todavía, como parece desprenderse de la carta de Villot, una leve esperanza de que quedara alguna ligera posibilidad de evitar la ruptura definitiva entre la Compañía y su propia tradición de jesuitismo ignaciano, o de que se replegara de su distanciamiento oficial respecto al Papa y al catolicismo romano tradicional, esta esperanza murió apenas Arrupe recibió la carta de queja de Villot.

Con crítica o sin crítica, los decretos podían ya ser oficialmente promulgados ante la Compañía. Si no había una prohibición papal rotunda, ninguna carta tenía importancia. Ciertamente, no sería una nueva letanía de exhortaciones papales lo que consiguiese meter en cintura a los jesuitas.

Tampoco habían ya de temer que la posición de la Compañía ante el público quedase afectada de forma significativa por la reacción, agriamente crítica, del Papa a los decretos de la XXXII Congregación General. El hecho básico es que, tal como se desarrollan estas cosas en Roma, la carta de Villot no estaba destinada al mundo en general ni tampoco a ser publicada.

No pasaba lo mismo con las conferencias. Una vez los decretos en las manos y a buen recaudo, prestos a ser promulgados, la exhibición jesuítica en el Gesù, durante aquel mes de mayo, fue rentable como un plan genial de relaciones públicas. Ciertamente, debe admirarse la hábil moderación, si no la agudeza, de aquellas conferencias sobre los cambios revolucionarios introducidos en el Instituto jesuítico por la XXXII Congregación. Fueron escuchadas en persona por cientos de oyentes, publicadas en Europa, los Estados Unidos y el Extremo Oriente; e incluso antes de la publicación, las grabaciones y transcripciones recorrieron todas las casas jesuíticas del mundo.

Conforme se había proyectado, Luis González, S. J., dio el tono de las conferencias con gracia en las «palabras de bienvenida» que pronunció antes de comenzar la primera de ellas, dada por Jean-Yves Calvez, el día 27 de mayo. González dedicó las conferencias a aquellos «que con nosotros forman parte de una Iglesia peregrina y que viven en un período de la historia henchido de desarrollo, vitalidad y esperanza de un mundo que, aunque agitado, está aspirando a una profunda renovación».

En el sumario general de las conferencias que seguirían y del significado de los propios decretos, las explicaciones de González podían haber sido dadas por un hotentote o un ateo lo mismo que por un sacerdote. No había nada específicamente católico en sus palabras, ninguna nota jesuítica en sus observaciones. Estaban bien ajustadas a aquella agradable vaguedad, reseñada por Villot en su carta, que es tan característica de la «doctrina atractiva».

En la conferencia de Calvez, que vino a continuación, y las de los días siguientes, cada orador se esforzó en establecer una línea de legítimo desarrollo entre el jesuitismo clásico ignaciano y el nuevo programa jesuítico legislado en los decretos de la XXXII Congregación General. Tal esfuerzo puede constituir el reconocimiento más claro de que la realidad de lo hecho por la Congregación había supuesto un desplazamiento, tanto en espíritu como en política concreta, de las «sustanciales» vitales del jesuitismo ignaciano.

Y es así porque el esfuerzo se frustró. Ninguno de los conferenciantes logró elaborar mejor que los delegados de la Congregación el nuevo significado del vínculo especial de la Compañía con el Papado. En cambio, surge el concepto global de Iglesia considerándola una multitud de peregrinos, todos al mismo nivel, todos por el mismo camino, cometiendo todos los mismos errores, sin que ninguno de ellos, ni el Papa ni los obispos, tengan privilegio alguno. Ciertamente, uno debe preguntarse,

después de repasar las conferencias, ¿por qué razón, dentro de la nueva óptica jesuítica, debería un compañero de peregrinación arrogarse el derecho soberbio de criticar a otros compañeros que siguieran un camino diferente?

Las conferencias no fueron afortunadas en la elaboración de la espiritualidad de la Compañía, orientada hacia Jesús, tal como Ignacio la había concebido. Por el contrario, las repetidas referencias a «la Compañía», «lo que la Compañía se propone», «ha determinado hacer», «es capaz de», «pide a los jesuitas», inculcaba poco a poco la idea atrevida y fantástica de que había sustituido tanto a Cristo como al Papado que éste instituyó; que la propia «Compañía» era ahora tanto la reglamentadora como la determinante principal de la conducta jesuítica y el programa de la Congregación.

La aspersión generosa con palabras, frases y pasajes ignacianos no era bastante para atenuar los grandes saltos que había efectuado la treinta y dos. Las repetidas afirmaciones de continuidad con el jesuitismo tampoco lograban infundir precisión a las conferencias, formuladas con un lenguaje de clichés y generalidades, modelado según la ambigüedad de los informes gubernamentales y del estilo habitual de los burócratas modernos.

Por contraste con cada una de estas conferencias, el lenguaje de Ignacio, así como el que siempre se había utilizado en la Compañía hasta aquel momento, había sido específico en todo momento, casi hasta lo penoso, y había estado cargado de referencias y connotaciones de espiritualidad personal y corporativa del apostolado de la Compañía.

A pesar de todos sus esfuerzos y tergiversaciones, ninguna de las siete conferencias demostró con buena lógica cómo había que mantener el ministerio apostólico de los sacerdotes jesuitas, si la energía corporativa de la Compañía se consumía en los problemas de los abusos sociales y la represión política. La naturaleza apostólica de la Orden fue establecida de cien maneras; pero en ningún momento quedó demostrada.

En las siete conferencias, se trataron materias como el sistema de grados, la identidad jesuítica, la pobreza, la vida de comunidad, la educación y el resto de las prioridades de la treinta y dos, utilizando términos que subrayaban la novedad del programa de la Congregación para la Compañía. No hubo oscilación en ese punto, que se repitió una y otra vez, en cada uno de los diferentes asuntos que abarcaban las conferencias.

Ahora, para practicar una pobreza verdaderamente evangélica, era necesario vivir con los pobres, ser pobre de la misma manera que éstos lo son. Para lograr la formación espiritual, se hacía necesario integrarse en ambientes urbanos. La evangelización sólo podía efectuarse si el cristianismo y el catolicismo deformados importados desde Occidente en Asia y África eran sustituidos por expresiones locales, específicas de

aquellas poblaciones, y diferentes de las expresiones escogidas durante cerca de dos mil años por y para los cristianos occidentales.

Se ignoró el peligro de tal «inculturación», como se llamaba ahora a la evangelización, y lo mismo se hizo con los demás temas tratados. Parecía no importar que la universalidad de la doctrina y la fe quedase marginada y que la verdad del dogma cristiano estuviese a la merced de los criterios relativos y cambiantes que eran populares en cualquier región del mundo en determinado momento.

Ni siquiera se mencionó que esa inculturación, una vez aplicada, cancelaría necesariamente la autoridad sacerdotal y con ella la transubstanciación del pan y del vino en la misa, y ésta como sacrificio humano de Jesús para lograr la misericordia divina, la penitencia y el perdón de los pecados de cada individuo. Todo esto, y todo lo demás conocido por la misma fuente, la autoridad magistral universal de la Iglesia, tendría que desaparecer.

Nada de eso constituía problema alguno para aquel panteón jesuita de oradores. Se hacía evidente tanto por lo que no dijeron como por lo que ocupó el centro de sus mentalidades. En las conferencias no hubo referencia ni alusión católicas y jesuíticas al Papa y al Papado, a la Iglesia y a la autoridad doctrinal, a Jesús, su madre y los santos. Estuvieron también ausentes las características del pensamiento ignaciano, la falibilidad y debilidad inherentes a la condición humana por efecto del pecado original, la constante guerra librada contra el arcángel viviente y maligno, y la devoción personal a Jesús como corazón ardiente de la fuerza de los jesuitas y del vigor apostólico.

Tan grande era el deseo de aquellos hombres de legitimar lo que había hecho la XXXII Congregación que parecieron cegados por el esplendor de su propio plan. No tenían posibilidad interior de mantener aquel esplendor ajustado al sincero y duro examen de la tradición ignaciana, ni de permitir que su luz fuese fraccionada por el prisma puro de la fe sobrenatural.

Como si no fueran otra cosa que burócratas comunes de un Gobierno usual más, todo lo que parecían capaces de hacer era refugiarse en los vagorosos conceptos de «la coordinación de energías», «la integración total», «la teologización del contexto», y la «discreción comunitaria».

Acaso la escandalosa falta de dimensión espiritual y de características ignacianas resultó evidente para Arrupe y sus colegas romanos, porque la versión publicada de las conferencias llevó un ensayo añadido del Asistente general Jean-Yves Calvez, cuyo título era «La Congregación y el contacto más próximo de los jesuitas con los hombres», en el cual Calvez trataba todos los temas considerados en las siete conferencias. La finalidad evidente de este material complementario era hacer otro esfuerzo denodado para establecer el carácter verdaderamente jesuítico de los cambios introducidos por la Congregación. Pero lo que proporcionó fue una instructiva imagen de la mentalidad y los propósitos de

los superiores jesuitas principales.

Después de unas páginas en las que detalló la necesidad y deseabilidad del «contacto más próximo» entre los jesuitas y los hombres, como decía el título, Calvez, de repente, cambiaba de tono. Citaba la descripción hecha por Ignacio de Cristo como jefe y Lucifer como enemigo. Satisfecho de este destacado e incongruente parche en su texto, saltaba de nuevo, con escasa lógica, hacia su tema central, la necesidad de los jesuitas de salir de «nuestro propio mundo» y alcanzar a los hombres.

Este esfuerzo de aclaración, si es que era eso el ensayo, es tan discordante y confuso como el conjunto del ciclo de conferencias, las cuales, en esto, por lo menos, eran como se habían propuesto, el fiel espejo de la XXXII Congregación General, por su confusión y por la difusa y desordenada forma de tratar todas las «sustaciales» del jesuitismo. La compasión virtuosa y la cólera justificable fueron emparejadas, mal que bien, con el orgullo y la arrogancia. Sí, dijeron los nuevos jesuitas, seamos hombres de Cristo; pero oponiéndonos al Vicario de Cristo. Comprendamos la doctrina; mas desechando a los maestros de quince siglos. Promovamos la autoridad, aunque socavando y paralizando la única autoridad dada a la Iglesia por Cristo. Cultivemos el espíritu con la devoción interior, y hagámoslo sumergiendo a nuestros jóvenes jesuitas en formación en todo el bullicio y la dispersión de los marcos urbanos «relevantes».

Tomadas en conjunto, las conferencias y el añadido capítulo de aclaración eran el toque final a la construcción completa del caballo de Troya jesuítico. La confusión era presentada como claridad; lo recalcitrante como obediente; la relevancia mundana como fe; los jesuitas desobedientes como fieles dirigentes firmes en sus tradiciones. La larga y profunda sombra de error lanzado por aquel caballo de Troya continúa hasta hoy bloqueando la luz sobrenatural de Cristo, escogida por Ignacio como la única que debía guiar a su diminuta compañía de hombres en su camino de servicio y salvación. Los jesuitas de la treinta y dos, convertidos en evangelistas de mente unidireccional al servicio del progreso social, político y psicológico, no tenían ya ojos para la visión del alma ni oídos para la tenue voz del espíritu.

De todos modos, no puede negarse que a pesar de que las conferencias fallaron en su intento de establecer una línea legítima de desarrollo que vinculase los decretos de la Congregación con el jesuitismo ignaciano, tuvieron mucho éxito en su finalidad principal. En público, los jesuitas habían hecho ostentación de una nueva serie de criterios para las órdenes y congregaciones religiosas, en el mismo corazón de la Roma de los Papas. La Compañía de Jesús fundada por Ignacio, que durante siglos había marcado el ritmo por cuenta de la Santa Sede a la vasta y diversa familia de hombres y mujeres religiosos, había logrado lo que anunciaba como «aprobación» por parte del Papa del virtual abandono de los reglamentos que dieron a la orden el sello inequívoco de

Ignacio de Loyola y que habían hecho de la Compañía, verdaderamente, la Compañía de Jesús. Pero éste es un triste éxito, un éxito distanciado del Papado, y en gran parte, adverso a él, al cual los jesuitas seguían pretendiendo servir.

Donald Campion, S. J., que era editor jefe del *America Magazine*, y había estado a cargo de la Oficina de Información de la XXXII Congregación, concedió una entrevista periodística después del término de la Congregación, en la que manifestó lo que parecía más próximo a la verdad que cualquiera de las tan cacareadas conferencias del Gesù. Campion dijo entonces que era evidente que la posición de centro o intermedia dentro de la Orden, era considerablemente más amplia de lo que la mayoría de la gente, comprendidos muchos jesuitas, había pensado. La extrema izquierda y la derecha dura, explicó, representaban un pequeño colectivo sin significación dentro de la Compañía.

Lo que ni el padre Campion ni la mayoría del centro jesuítico habían observado es que el punto de gravedad de la Compañía había oscilado clamorosamente entre 1965 y 1975. Las «nuevas fibras íntegras» que habían sido tejidas por la XXI Congregación y por la enérgica actividad de Pedro Arrupe y el *establishment* jesuítico durante los ocho años siguientes, habían inclinado en grado sumo a los del centro hacia la izquierda. Sin embargo, ellos seguían considerándose de centro. Su percepción no había cambiado, en otras palabras; era alguien más el que había cambiado. De alguna forma, los antiguos tradicionalistas y los conservadores de la Orden se habían convertido en derecha dura. Por otra parte era posible señalar a unos cuantos de la antigua ala izquierda que se habían tornado, lo que podría decirse, superliberados, y ahora formaban la extrema izquierda de la Compañía.

Pero la mayor lástima de todo ello era el error de perspectiva que permitía semejante análisis. Porque, tanto si eran «derechistas», «centristas» o «izquierdistas», todas las facciones consideraban sus posiciones de modo relativo entre ellas mismas. Ninguna medía sus distancias respecto a la Santa Seda o su posición en relación con las tradiciones del jesuitismo ignaciano. En realidad, la Santa Sede había dejado de ser el criterio por el cual cualquiera de las facciones determinaba su ortodoxia. La tradición ignaciana perenne dejó de ser el criterio de medida del jesuitismo. Cada facción pretendió esr ortodoxa e ignaciana. Pero lo absoluto se había desvanecido. Todo era relativo.

En el lenguaje de san Pablo, se justificaba una diferente modalidad de análisis. Luzbel había acorralado y atrapado a los buenos, los virtuosos y los escogidos por Dios. El enemigo se había infiltrado en la milicia especial de Cristo, los mejores y los más brillantes, los jesuitas. *Corruptio optimi pessima est.* La corrupción de lo mejor es lo peor.

La victoria del arrupismo y, su extensa infección de la Compañía puede ser medida por su engañadora perseverancia, contra viento y marea. Incluso cuando Arrupe y O'Keefe fueron apartados de sus cargos, en octubre de 1981, por orden papal directa de Juan Pablo II, e incluso después de una «regencia» de catorce meses por quienes el propio Papa había nombrado, el arrupismo era más fuerte que nunca.

Juan Pablo autorizó que la XXXIII Congregación General se reuniese en 1983. Después de cincuenta y cuatro días de reuniones, cuarenta y tres sesiones plenarias y la usual ronda de consultas, del 2 de setiembre al 17 de octubre de ese año, la XXXIII Congregación había elegido un nuevo General, Piet-Hans Kolvenbach, y expedido doce decretos (1). En ellos se encuentra, en síntesis, una reproducción del contenido de los decretos de la XXXII Congregación, y un eco exacto de su espíritu.

Afirmando que «en los años recientes, la Iglesia nos ha convocado a una mayor solidaridad con los pobres, y a unos intentos más efectivos de atacar las causas de la pobreza de las masas» (2), la Congregación establecía que «hemos encontrado difícil de entender el énfasis de la Iglesia en cambiar las estructuras de la sociedad» (3). Pero «la promoción de la justicia» es un asunto de creciente urgencia. Por ende, concentrándose en las cuestiones de derechos humanos, refugiados, minorías, explotación de campesinos, trabajadores y mujeres, así como de los desamparados, la Compañía se comprometería con «la promoción de un orden mundial más justo, una mayor solidaridad de las naciones ricas con las pobres, y una paz duradera basada en los derechos humanos y la libertad... Debemos esforzarnos en la justicia internacional y poner fin a la carrera de armamentos... (4). Mediante aquellas «obras de justicia», los jesuitas estarían «anticipándose a la nueva edad que va a venir» (5). Pero la «validez de nuestra misión» dependerá en gran medida «de nuestra solidaridad con los pobres».

Para subrayar aquella nueva dependencia de la misión jesuítica, la XXXIII Congregación hizo una declaración que sería seguramente cuestionada teológicamente por una generación ulterior más prudente: «Sólo cuando hayamos llegado a vivir nuestra consagración al Reino dentro de una comunión que sea para los pobres, con los pobres y contra todas las formas de pobreza humana, material y espiritual, sólo entonces los pobres verán que las puertas del Reino están abiertas para ellos» (6).

Si por «el Reino» se entendía la salvación eterna en el cielo de Dios, la declaración anterior no sólo era anómala teológicamente, sino que contradice la experiencia concreta de millones de pobres que han vivido y muerto durante los últimos dos mil años, porque la caridad y la esperanza cristianas deben presumir que, por lo menos algunos de ellos, han alcanzando la salvación eterna. La nueva mentalidad equivale a hacer una transformación sobrenatural del alma, situándola en dependencia de la abundancia material.

Sin embargo, éstas y las demás tesis de la XXXIII Congregación estaban en perfecta cohesión con las de la treinta y dos. A pesar de la directísima intervención de Juan Pablo II, nada había cambiado. La salvación de la colectividad, la visión de una nueva era de paz y abundancia por la cual los jesuitas debían trabajar, la necesidad de sumergirse en marcos sociopolíticos de actividad, siguieron siendo los mismos (7). Los delegados de la treinta y tres estaban muy satisfechos de haber capeado el «problema con el Papa», complacidos de que las esperanzas fuesen exactamente las mismas que había habido bajo el mandato de Arrupe y confiaban en que, con Kolvenbach, habían elegido a un enérgico arrupista como General de su Compañía.

Ahora estaban prestos a retornar a sus Provincias de origen y sumarse a la construcción del mundo del hombre. ¿Y quién quedaba que dijera no?

EN COMBATE PARA CONSTRUIR EL MUNDO DEL HOMBRE

Antes del final del siglo pasado, los jesuitas decidieron abrir una escuela en Birmingham, Inglaterra. No pidieron permiso al obispo de la diócesis. En realidad, no necesitaban su autorización. Unos siglos antes, en una época en que muchos obispos rehusaban ajustarse a la doctrina romana, al igual que ocurre ahora, el Papado había otorgado facultades a los jesuitas para abrir una escuela donde creyeran conveniente, sin que las autoridades eclesiásticas locales tuvieran voz ni voto en ello. Este privilegio había permanecido reconocido y era usado algunas veces.

En esta ocasión, sin embargo, el obispo de Birmingham se opuso a los jesuitas. Instituyó una querella eclesiástica contra ellos basándose en que su autoridad episcopal había sido burlada, que el antiguo privilegio ya no estaba vigente y que, en consecuencia, éstos debían obedecerle y cerrar la escuela. El litigio planteaba la cuestión de la prioridad e independencia de acción jesuíticas contra la autoridad del obispo y su derecho a ser obedecido por todos los eclesiásticos, incluso jesuitas, que actuasen en su diócesis.

El pleito siguió su camino, al parecer interminable, por los tribunales eclesiásticos locales de Inglaterra, hasta que acabó en apelación ante el tribunal eclesiástico supremo, en la propia Roma. Después de una de las muchas sesiones de este tribunal, el abogado canonista del obispo habló con el abogado canonista de los jesuitas fuera de la sala de vistas.

—Bien, padre —dijo—, esta vez, creo que los jesuitas han sido derrotados.

—Bien, Monseñor —contestó sin vacilar el jesuita—, si el Padre

Santo nos ordena someternos al obispo, seremos los primeros en obedecer.

—¡Los primeros en obedecer! —exclamó el abogado del obispo, exasperado a causa del prolongado combate por la prioridad jesuítica, y meneando la cabeza, agregó—: ¿Es que *siempre* tenéis que ser los primeros? (1).

En el mejor sentido, la contestación a la pregunta de esta narración legendaria, había sido siempre que sí. Desde su mismo comienzo, la preeminencia, ser los primeros en cualquier cosa que hicieran, era una meta ignaciana y jesuítica. Ni como hidalgo ni como apóstol Ignacio podía resignarse con el segundo lugar. La misma divisa que había escogido para su Compañía, *Ad maiorem Dei gloriam*, para mayor gloria de Dios, era a su manera una manifestación de este propósito.

No puede sorprender que los jesuitas, cuando en sus congregaciones treinta y uno y treinta y dos, se pusieron a construir su versión moderna del caballo de Troya para usarla en la que acabaría siendo su guerra contra el Papado, superaran en mucho el artefacto de madera que habían montado los antiguos griegos.

Después de diez largos años de asedio y lucha contra Troya, los astutos griegos fabricaron en secreto su arma, un gigantesco caballo cuyo vientre llenaron con las tropas que destruirían a los troyanos una vez éstos aceptaran que entrase en el corazón de su ciudad, invencible de otro modo. Después de haberlo introducido, se marcharon en las tinieblas de la noche, dejando que el caballo tentase la curiosidad de los troyanos a la mañana siguiente.

Pedro Arrupe y su generación de jesuitas mejoraron a aquellos guerreros griegos en todos los puntos. Durante un período de diez años, de 1965 a 1975, la primera década del generalato de Arrupe, los dirigentes de la Compañía construyeron su caballo de Troya a la luz del día, bajo los aleros de la residencia papal, y luego no se propusieron la conquista de una simple ciudad, sino la de todo el conjunto de la Iglesia católica romana, y también el cambio de la estructura sociopolítica de nuestro mundo contemporáneo.

De la misma manera que los griegos decoraron su caballo de Troya con todo lo que pudiera impresionar al enemigo, así los jesuitas revistieron el suyo con los ropajes que impresionaran más a sus contemporáneos. Incluso el nombre que le dieron, «Renovación», era un componente de estos arreos. La renovación de la misión jesuítica en el mundo actual era, según decían, una adaptación necesaria de la renovación religiosa solicitada a todos los católicos por el Concilio Vaticano II.

Incluso antes de que estuviera acabada la estructura completa, no se contuvieron de proclamar su excelencia ante propios y extraños. Tal como habían hecho tan a menudo en el pasado, y fieles a su búsqueda de la preeminencia corporativa, los jesuitas fueron la primera corporación católica representativa que emprendió la carrera, tan pronto

como el «espíritu del Vaticano II» comenzó a enloquecer a la Iglesia católica. Fueron los primeros en analizar detallada y minuciosamente la situación de aquel momento, incluso antes del final del Concilio; los únicos que diseñaron planes detallados en un momento tan temprano y que en los años violentos de 1975 a 1980, los finales del Generalato de Arrupe, estaban ya perfectamente situados en vanguardia, como abanderados del modo en que los católicos deberían conducirse y pensar acerca del mundo (2).

Fue bastante sencillo para ellos empujar entonces su caballo de Troya de la renovación hacia el vacío creado por la debilidad de Pablo VI como Papa y los vientos denominados «espíritu del Vaticano II». Una vez situado, se logró un mayor realce de la misión jesuita renovada, presentándola como fiel prolongación de la misión que Ignacio de Loyola había asignado a su Compañía.

Es difícil decir qué fue más grave, si que esta misión jesuítica renovada estuviera basada en una distorsión de lo que el Vaticano II demandaba por vía de renovación religiosa, o que se convirtiera, no en una adaptación, sino en el abandono del jesuitismo clásico tal como lo había iniciado Ignacio y lo habían practicado los jesuitas durante más de cuatro siglos.

Deducidos de todos sus documentos y declaraciones, el propósito, el esfuerzo y el mensaje del Vaticano II eran sencillos. Representaban un intento por parte de la Iglesia católica de presentar sus añejas doctrinas y su perfil moral de una nueva forma para que fuesen inteligibles por las mentes de los hombres y mujeres modernos. La Iglesia no cambiaba de doctrina. No cambiaba ni el Papa ni los obispos jerárquicamente estructurados. No abandonaba ni una sola de sus leyes morales perennes. Lo afirmaba todo.

Lo que hacía era salir de su camino para volverse al mundo contemporáneo y decir: Examinad, reexaminad por favor, mis fines católicos. Puedo ayudaros en vuestras dificultades. Puedo guiaros en vuestra vida diaria, daros esperanza en vuestros días mortales y la vida eterna para vosotros cuando muráis.

Dentro de la misión jesuítica renovada, sin embargo, esta vuelta de la Iglesia al mundo vino a disipar todo el mensaje. El intento del Concilio de presentar la fe y la moralidad católicas viejas en un lenguaje actual fue traducido, se debería decir realmente tergiversado, transformándolo en algo que nunca había pasado por las mentes de los obispos que hablaron a su mundo a través de los documentos del Vaticano II. Todo debería cambiarse; la nueva misión jesuítica no podía ser menos. Lo que importaba ahora era el «pueblo de Dios», «la Iglesia del pueblo», la única que tenía autoridad divina para enseñar lo que había que creer.

No cabía más, por tanto, que insistir en que la estructura jerárquica de la Iglesia romana debía «adaptarse» a este concepto moderno de la

mentalidad y las condiciones contemporáneas. Las prerrogativas del Papa, su autoridad magistral y su personal infalibilidad, así como los dogmas y normas morales heredados del pasado reciente y remoto del catolicismo, todo ello podía y debía ser cambiado. Abandonado. «Adaptado.»

La distorsión jesuítica iba más allá, por supuesto. Porque sin una alteración destructiva del jesuitismo clásico, fundamento y sillar en el cual la Compañía se asentaba, no habría sido posible semejante presentación del magisterio de la Iglesia o de uno de sus concilios.

El jesuitismo clásico, basado en el magisterio espiritual de Ignacio, vio la misión jesuítica con un perfil muy claro. Había un estado de guerra perpetua en la Tierra entre Cristo y Lucifer. Quienes luchaban al lado de Cristo, los combatientes en verdad escogidos, servían con diligencia al Romano Pontífice, estaban a su completa disposición, eran los «Hombres del Papa». El «Reino» contra el que se luchaba era el cielo de la gloria de Dios. El enemigo, el archienemigo, el único enemigo, era Lucifer. Las armas que empleaban los jesuitas eran sobrenaturales: los sacramentos, la predicación, la composición de escritos, el sufrimiento. El objetivo era espiritual, sobrenatural y de otro mundo. Simplemente el siguiente: que la mayor cantidad posible de personas murieran en estado de gracia sobrenatural y amistad con su Salvador de modo que pasaran a la eternidad con Dios, su creador.

La misión jesuítica renovada desdeñaba este ideal ignaciano de los jesuitas. El «Reino» contra el que luchar era el «Reino» con el que todo el mundo lucha y que siempre posee: el bienestar material. El enemigo era ahora económico, político y social: el sistema secular llamado capitalismo democrático y económico. El objetivo era material: desarraigar la pobreza y la injusticia, las cuales estaban causadas por el capitalismo, y mejorar a millones de personas que sufrían necesidad e injusticia por culpa de dicho sistema. Las armas que habían de usarse eran las de la agitación social, las reivindicaciones laborales, los movimientos sociopolíticos, las oficinas gubernamentales. Si se hacía necesario, incluso la revolución armada y violenta estaba aprobada por los jesuitas; tal como comentó cierta vez el Padre General Arrupe, sólo un jesuita situado en el lugar en cuestión podía dar aquel juicio.

Inmediatamente, los elementos básicos del jesuitismo quedaban afectados. La obediencia y el servicio al Papado quedaban sustituidos por el juicio independiente jesuítico en el lugar de los hechos, basado en condiciones puramente sociales. Unilateralmente, los jesuitas centraron su misión dentro de la lucha geopolítica del mundo del siglo XX, y dado que todavía vestían públicamente hábitos como hombres del Papa, su jefatura anduvo un largo trecho para arrojar la estrategia papal rotunda del actual Pontífice hacia un profundo compromiso y paralización. Mientras el Pontífice luchaba para abrir un camino que permitiese salir de la injusticia causada por el capitalismo y el marxis-

mo, se congelaba un dualismo demasiado simplista, incluso maniqueo, en la nueva visión jesuítica. Los pobres que eran buenos estaban siendo maltratados por los no pobres que eran malos. La «opción preferencial en favor de los pobres» absolutizaba el pensamiento revolucionario y divinizaba la acción política.

Hay fundamentos para señalar a un solo hombre como responsable sumario de esta inversión completa de la Compañía de Jesús: Pedro Arrupe, el vigésimo séptimo Padre General. Pero decir tal cosa no equivale a lapidar a un hombre por hacer enumeración de sus flaquezas personales, sus tenues creencias en puntos básicos de la doctrina católica, como con la infalibilidad papal, y en leyes morales católicas también básicas, al ejemplo de las que rigen la sexualidad y el aborto; su indiferencia ante las devociones fundamentales del jesuitismo; su militancia incondicional respecto a ideas religiosas izquierdistas. Tras su prolongada enfermedad, con sus sufrimientos, y en cualquier purgatorio que Cristo le imponga después de la muerte, Pedro de Arrupe y Gondra recibirá la sentencia perfecta.

Son más bien los errores del arrupismo, que vive en la Compañía como su ethos rector, los que claman por una condena. Y en particular un error capital de Arrupe acerca del hombre y su destino en esta tierra.

El error básico del arrupismo consiste en que dirigió las poderosas energías de la Compañía de Ignacio para lograr el ideal del hombre nuevo hacia un marco terrestre, dejando pendiente para una etapa posterior el ideal sobrenatural una vez estuviese establecido en condiciones ideales al «aquí y ahora». Todas las demás faltas de Arrupe, su desdén por las advertencias papales, su desobediencia a los deseos de tres Pontífices, su aprobación de los excesos de sus jesuitas violando las leyes de Dios y las reglas tradicionales de conducta religiosa, procedían de este solo error.

El proceso histórico de su búsqueda de este ideal erróneo es lo que ha sido llamado «apocalipsis de Arrupe». Ciertamente, él fue un testigo privilegiado y un superviviente de la devastadora explosión de *Little Boy* en Hiroshima, el 6 de agosto de 1945. Y sin duda consideró aquel acontecimiento a una luz apocalíptica. La única dificultad consiste en que la explosión atómica no fue apocalíptica, ni siquiera se pareció remotamente a lo que la doctrina católica enseña acerca de la verdadera apocalipsis al final de la existencia de este globo mortal. *Little Boy* fue la mayor y más sucia arma empleada en la historia. Las hay ahora mayores y más sucias en curso de preparación diaria; pero, a su vez, su horrible destrucción no sería apocalíptica. Y no existe ninguna prueba firme de que el mundo corra hacia su incineración atómica. Cada año, disminuye este peligro. La realidad dominante de nuestro cosmos humano augura hoy un futuro por completo diferente.

Sin embargo, Arrupe consideró aquella explosión atómica como una

grieta de la Historia, un evento que de modo literal, a su modo de ver, le separaba a él, a su Compañía, a la Iglesia y a todos nosotros, de cualquier cosa ocurrida con anterioridad. Había amanecido una nueva era de cuya asolación y cuyos horrores la explosión de Hiroshima era sólo una premonición.

Lo mismo que las instituciones de los diversos Estados nacionales y de la Iglesia no fueron capaces de salvar a la gente del poder arrasador de *Little Boy*; así, en esta nueva época, ni la Iglesia como institución ni ninguno de los Estados y Gobiernos seculares del mundo, servirían para mucho. Si era de ese modo, eso significaba que la Compañía tampoco valdría para nada si continuaba en su antigua senda tradicional. Las energías de la Orden tenían que ser dirigidas de nuevo, revisadas por completo para que se concentraran en las condiciones materiales del pueblo. Con esfuerzo, podía modelarse el nuevo hombre de la nueva época, a pesar de la «apocalipsis».

La Compañía, mediante los decretos de la treinta y una y la treinta y dos estaban, pues, acondicionada para una nueva misión, sociopolítica en su carácter, antipapal y antijerárquica eclesiásticamente en su inclinación, y fuera del control del Papado. Dentro de la Compañía, estaba en ruinas el estilo tradicional del jesuitismo. Arrupe y sus colegas se hallaban ahora en apasionado combate para ayudar al hombre nuevo a que construyese su mundo nuevo.

No pareció que a Arrupe y a su generación de jesuitas le impresionara haberse convertido en modernistas, que el arrupismo fuera simplemente la última forma adoptada por la corriente subterránea del modernismo que había estado fluyendo constantemente por las arterias de la Iglesia y la Compañía durante un siglo. Arrupe y los suyos estaban simplemente aceptando aquella corriente como guía y modelo en la «nueva» modalidad jesuítica de pensamiento. Su destino corporativo se convirtió en una pobre supervivencia. «El espíritu del Vaticano II» desbarató el catolicismo romano tradicional, y el «espíritu de renovación» fue proclamado con el doble principio del rechazo de lo antiguo y la adopción de cualquier cosa que fuese nueva.

El amplio mundo no católico podía muy bien menear la cabeza ante todo esto como una penosa muestra más de la decadencia interna del catolicismo, si no fuera por el hecho de que el arrupismo, el nuevo jesuitismo, echa el considerable peso de la Compañía de Jesús en la balanza, en favor de aquellos que consideran al capitalismo democrático y al capitalismo económico como los grandes males que deben ser arrancados de la sociedad humana. Porque la nueva pasión jesuítica por construir el mundo del hombre no ardía en un país imaginario. Desde el principio, fue un ejercicio real en el más mundano de los asuntos mundanos. Arrupe sabía que sus jesuitas en Centroamérica estaban adiestrando a cuadros marxistas, que actuaban ellos mismos como guerrilleros comunistas activos, que eran miembros ministeriales de un Gobier-

no marxista, que estaban fomentando una revolución, participando en acontecimientos sangrientos y algunas veces sacrílegos. ¿Cómo podía haber aceptado todo esto a la vista de las demandas, objeciones y quejas papales, y seguir siendo jesuita en el sentido clásico?

Su trato con los soviets le hace a uno pensar más allá. En su camino hacia Sri Lanka e Indonesia para reunirse con los superiores jesuitas de dichas regiones, en julio de 1977, Arrupe se detuvo en Moscú, donde aplaudió todos los esfuerzos que allí hicieron para que él sintiese que estaba en el buen camino. Las autoridades soviéticas le permitieron predicar en una ceremonia ortodoxa rusa, en la iglesia de la Dormición, en el monasterio de Novodevichy. El permiso llegó por mediación del metropolita Juvenali, jefe del Departamento de Asuntos Exteriores de la Iglesia ortodoxa. Arrupe fue honrado allí con la visita del infame metropolita Nikodim, el segundo prelado en categoría dentro de la Unión Soviética. Y Arrupe fue tan festejado y tan bien acogido por esos dos coroneles de la KGB que, después de su retorno a Roma, habló encantado de la «creciente vitalidad religiosa» en la Unión Soviética y, según dijo, en el gran interés por la religión que se evidenciaba en el detalle con que la agencia periodística «Tass» había cubierto su viaje.

Tal era la locura de la posición de Arrupe. Él atrajo a los soviets de la misma manera que la mosca del anzuelo atrae a la trucha. Pero era una locura reflejada fielmente en la Compañía que encabezaba. Se convirtió en parte del arrupismo el hecho de que en la lucha continuamente zigzagueante entre las dos superpotencias, el capitalismo y el socialismo, el peso de la Compañía de Arrupe estuviera proyectado contra el capitalismo. Y así sigue estándolo hoy.

Era inevitable que el Papa Juan Pablo II hiciera lo que Pablo VI no tuvo nunca energía bastante para hacer: apartar a Pedro Arrupe del Generalato de la Compañía y al sucesor escogido por él, Vincent O'Keefe, de toda posibilidad de convertirse en General. La estrategia papal de Juan Pablo de reafirmar las prerrogativas del Papado y establecer una alternativa al capitalismo y al marxismo no tenía ninguna posibilidad de triunfar mientras el poder y la influencia de la Compañía estuviesen dirigidos por el arrupismo. Esto estaba muy claro.

Cuando, el día 5 de octubre de 1981, Juan Pablo, de forma directa y autoritaria, intervino en los asuntos supremos de la Compañía apartando del timón a los dos hombres a quienes tenía por principales responsables de lo que él consideraba el desastre de la Orden, y los sustituyó por dos figuras de su propia elección, Paolo Dezza y Giuseppe Pittau, el Papa dio el banderazo al comienzo de catorce meses críticos. Fue un momento en que poderosos dirigentes de dentro y fuera de la Iglesia contuvieron el aliento y esperaron. Si este Papa era capaz de una acción tan atrevida e insólita, ¿quién podría predecir lo que haría a continuación?

Dentro de la Compañía de Jesús, los renovacionistas y los liberales-

progresistas, que, en 1981, seis años después de la XXXII Congregación habían glorificado a Arrupe, en concreto todos los Superiores principales de Roma y todas las Provincias, así como la mayoría de los teólogos, escritores y activistas sociales jesuitas de primera fila, entendieron el futuro que les esperaba. A diferencia de Pablo VI, este Papa era capaz de agarrar la ley con sus propias manos. No podía contarse ya con que siguiera las normas del juego romano que los jesuitas y los demás habían aprendido muy bien a jugar en su propio beneficio. Y, a diferencia de Pablo VI, este Papa era capaz de lo inimaginable, o por lo menos, de lo que había parecido inimaginable hasta aquel día de octubre de 1981; estaba dispuesto a derrotar al arrupismo. Había instaurado a sus propios superiores, podía ir más allá. Podía reducir el *status* canónico de la Compañía al de una congregación local en vez de ser una orden principal y privilegiada, o forzar a aquellos mismos jesuitas que habían formulado la nueva visión en los decretos de la treinta y dos a que adoptaran el jesuitismo anterior al Vaticano II; también podía llevar a cabo la expulsión de todos los disidentes jesuitas, o fomentar la concepción tradicional de la pertenencia a la Compañía. Un Papa que se había mostrado tan poco razonable como éste era capaz de hacer cualquier cosa; las coloridas variaciones en los miedos, indignaciones y cóleras fueron tan fantásticas como impresionantes.

Los jesuitas no estaban solos, ni mucho menos, en su temor a Juan Pablo. Otras órdenes religiosas católicas de hombres y mujeres habían seguido una «renovación» igualmente liberadora, y por consiguiente esperaban una sentencia parecida.

Además de las órdenes y congregaciones religiosas, toda la escala del mundo oficial vaticano veía a este Papa capaz de actuar por iniciativa propia en asuntos de hacienda, política exterior, misiones, clero, doctrina, nombramientos de obispos, sacramentos, matrimonio. Después de todo, cuando puso una vigorosa mano directamente en el corazón del gobierno de la Compañía de Jesús, no avisó al cardenal Eduardo Pironio, cuya función específica es tratar con las órdenes religiosas por cuenta del Papa. La *romanità* no vio con buenos ojos esta brusquedad. ¿Podía estar la administración vaticana al lado de un Papado enérgico ejercido por un Pontífice no romano, no italiano, no occidental, un hombre que no sabía hacer otra cosa que montar a pelo sobre la delicada red de las normas cuidadosamente articuladas? En fin, un hombre así podía incluso trastornar el frágil equilibrio de las relaciones entre el Vaticano y Moscú basado en el pacto de veinte años de antigüedad entre un Papa anterior y el Politburó soviético; o interferirse en las delicadas sutilezas de la sección financiera del Vaticano.

Para todo el mundo, era agotadora la expectación ante el resultado del asunto jesuítico.

Cuando todas las miradas estaban dirigidas hacia Juan Pablo II, el resultado sólo podía ser problemático.

Desgraciadamente, había destituido a Arrupe y O'Keefe antes de concebir un plan o propósito aparte del de apartarse a dos preeminentes factores de irritación. Lo más funesto, para su estrategia pontificia general, era que había actuado sin un conocimiento completo de los grandes intereses que, en Roma, en la Iglesia universal, y en el mundo secular, estaban invertidos en la continuación de la autonomía del arrupismo; en la Compañía de Jesús, en otras palabras, como punta de lanza de un nuevo movimiento antipapal, antirromano y anticapitalista entre los obispos, el clero, las monjas y los seglares católicos. «Conoce a tu enemigo», no era un proverbio que acudiera fácilmente a los labios de Juan Pablo cuando hablaba de los jesuitas simplemente porque no había captado del todo que ellos eran enemigos suyos, y que los amigos e imitadores de ellos serían por consiguiente enemigos suyos.

Para colmo de males, nadie, comprendido el propio Papa, sabía cómo había que resolver el dilema totalmente nuevo de la orden jesuítica. Por su propia naturaleza, estructura y dimensión, la Compañía tenía bloqueada a buena parte de la Iglesia. En una situación de crisis, que reclama rapidez y una acción extensa, Juan Pablo no podía resolver tomar ninguna medida tajante sin producir más confusión de la que se sentía capaz de soportar.

Casi tan súbitamente como al destituir a Arrupe, Juan Pablo permitió que el Superior General nombrado personalmente por él, Paolo Dezza, anunciase que el Papa autorizaría una Congregación General de la Compañía de Jesús, en Roma. La XXXIII Congregación se reuniría en setiembre de 1983 con el fin de elegir un nuevo Padre General en la forma sazonada por el tiempo, y «tratar de aquellos asuntos que han de ser revisados conforme a la voluntad de la Santa Sede». La tensión se había roto. El suspiro colectivo de alivio era casi audible. El gobierno de la Compañía volvía a estar en sus propias manos.

De todos modos, cuando fue elegido Piet-Hans Kolvenbach como vigésimo octavo General jesuita por los delegados en la XXXII Congregación, en setiembre de 1983, muchos observadores esperaron y algunos supusieron que, detrás de su apariencia de vigor y de cierto olímpico distanciamiento, podía haber en él un espíritu que impusiera un viraje en los acontecimientos, que, con su manera de hablar sosegada y cantarina, pronunciase las primeras palabras de una intención real de parar la guerra jesuítica contra el Papado.

Cualquier esperanza de viraje se extinguió sin duda con las palabras con que Kolvenbach se dirigió a los delegados que le habían elegido en una sola votación: Serviremos al Papa y la Iglesia, dijo el nuevo Padre General con una clara afirmación de arrupismo, si hacerlo así equivale a servir al hombre. Pues preocuparnos por él, por la injusticia política y la necesidad material, seguirá siendo la primordial preocupación de los jesuitas.

Los restos mortales de las esperanzas de un cambio fueron enterra-

dos dentro de un continuado deslizamiento de tierras, con la dedicación jesuita a la Teología de la Liberación y su redefinición de la Iglesia y sus doctrinas: con las revistas jesuíticas erosionando la autoridad papal y eclesiástica sobre la moralidad y la doctrina, y con los ataques cada vez más atrevidos de los escritos y sermones jesuíticos contra la persona y el pontificado de Juan Pablo II y los dogmas básicos de la Iglesia que encabeza.

Para muchos, la afirmación aislada más organizada y arrasadora del arrupismo efectuada por el Padre General Kolvenbach se ha registrado en la India. Para Pedro Arrupe, dicha área, con todos sus excesos y desviaciones religiosas que sólo pueden describirse como la hinduización aprobada por el catolicismo, era el campo misional al cual él y su Compañía podían señalar con orgullo y satisfacción máximos. Michael Amaladoss, S. J., que fue nombrado por Kolvenbach como uno de sus Asistentes generales, se convirtió en el nuevo y enérgico adalid de la política de Arrupe en la India.

Amaladoss ha establecido claramente que considera a todas las religiones, al hinduismo no menos que al catolicismo, como «compromisos de fe que conducen a la misma finalidad». Ninguna religión puede pretender la primacía. Ciertamente, como George Tyrrell habló en su día, así habla hoy Amaladoss: «La Iglesia puede ser llamada a morir..., esto es verdad para todas las religiones.» Ninguna «pretensión de plenitud por parte de la Iglesia puede ser mantenida.»

Nada de todo esto pretende significar que la Compañía de Jesús haya perdido su apetencia o su capacidad de preeminencia. Ni Kolvenbach ni la jefatura postarrupiana que representan los Asistentes generales y regionales del equipo romano del Padre General deben ser considerados como idealistas extasiados. Son realistas duros y tozudos, que no han olvidado el primer intento asombroso de Juan Pablo de poner freno a la Compañía y saben que no será el postrero. Antes de que la mayoría de los eclesiásticos la hayan visto, ellos han contemplado una nueva nube que se condensa en el horizonte, y han comprendido que un día próximo, dentro del pontificado de este testarudo Papa, la nube puede oscurecer toda su panorámica y amenazar la existencia del nuevo jesuitismo que han abrazado.

Esta nube es la creciente convicción de Juan Pablo, compartida por muchas personas del entorno papal, de que la primera necesidad de la Iglesia católica de los años ochenta es la interpretación autorizada de los documentos del Concilio Vaticano II. Juan Pablo y otros se quedaron tan atónitos por el patrocinio jesuítico de la Teología de la Liberación y por las desviaciones de la ortodoxia, que han necesitado tiempo para centrarse en el hecho de que todas las desviaciones y los excesos, no sólo entre los jesuitas sino en la Iglesia entera, han de atribuirse a las interpretaciones liberal-progresistas de los documentos, vagamente estructurados, del Vaticano II, que las justifica. Están convencidos, de

que, por esa puerta, el modernismo se ha introducido en la Iglesia y se ha abierto camino a través de la jerarquía, las órdenes y congregaciones religiosas y el laicado.

La temprana valorización del Papa hecha por el Padre General Kolvenbach en dicho sentido ha sido ampliamente confirmada por eventos concretos. En 1984 el cardenal Joseph Ratzinger emitió una *Instrucción* oficial dirigida a todos los católicos a propósito de la Teología de la Liberación. Ratzinger encabeza la Congregación para la Doctrina de la Fe (CD) y es el responsable oficial directo ante Juan Pablo del mantenimiento de la pureza de la doctrina de la fe católica. Cuando él habla, es normalmente como portavoz del Papa. En su *Instrucción*, Ratzinger destacó un punto sobresaliente: Ninguna liberación política ni económica del pueblo, por muy necesaria que sea y muy justificada que esté, puede ser confundida con la única liberación que la Iglesia católica promete, que es la del pecado y sus efectos.

Inmediatamente y con arrogancia digna de Arrupe, Kolvenbach hizo un comentario público sobre la *Instrucción* de Ratzinger, que significaba un comentario sobre Juan Pablo. Dijo que estaba decepcionado, y que experimentaba verdadera consternación por los «aspectos negativos» de la *Instrucción* de Ratzinger. Y que la realidad era que el activismo social y la implicación política de la Teología de la Liberación eran legítimos. Y continuarían. Kolvenbach prometió, con cierto misterio, que habría otro documento mejor acerca de la Teología de la Liberación.

Apenas se había sosegado la polvareda levantada por esta escaramuza, cuando Juan Pablo convocó un sínodo especial de obispos seleccionados para que se reuniese en el Vaticano entre el 25 de noviembre y el 8 de diciembre de 1985 a fin de discutir asuntos relacionados con el Concilio Vaticano II. Todos sus cardenales, ciento cincuenta y uno en total, se reunirían con Juan Pablo entre el 21 y el 23 de noviembre. Estaba claro que el Papa empezaba a centrarse en el núcleo de todos sus disgustos, la falsa interpretación del Vaticano II y el área central del nuevo jesuitismo de la generación arrupista.

Los signos se volvieron más ominosos para los modernistas, jesuitas y no jesuitas, cuando Ratzinger concedió una larga entrevista a un escritor y periodista italiano y luego la publicó como libro (3). El punto de vista de Ratzinger era el siguiente: Desde el Vaticano II, y por efecto de una falsa interpretación de sus documentos, no hay una sola área de las creencias y la moralidad de la Iglesia que no haya sido corrompida.

El más simple podía leer la advertencia escrita en la pared, y ni Kolvenbach ni ninguno de sus asesores eran simples. El Padre General y sus ayudantes no necesitan que se les caiga una casa encima para comprender que alguien ha socavado por debajo de sus pies y destruido los fundamentos. Se dan cuenta de que Juan Pablo II ha encontrado

otro sistema de intentar por la fuerza la reafirmación de las prerrogativas papales. Si aquel sínodo especial de obispos iba a declarar que la interpretación usual del Vaticano II era modernista y falsa, tal cosa pondría al nuevo jesuitismo en una quiebra extrema.

No se trata de que el Padre General Kolvenbach se halle en desacuerdo con el análisis de la situación que ha hecho Juan Pablo, sino que está convencidísimo de que el viraje desde el jesuitismo clásico al arrupismo depende, de modo vital, del mantenimiento, preservación y posterior fomento de la interpretación modernista del Vaticano II. Junto con los eclesiásticos que patrocinan la ordenación de las mujeres, que aprobarían el aborto, la contracepción y la homosexualidad, que abandonan la creencia en el carácter sobrenatural de los sacramentos, y en lugar de abrazarlos ardientemente, abrazan la política y el activismo de izquierdas; que quieren cada vez más autonomía respecto al Papado; junto a todo eso, Kolvenbach entiende también que cualquier cambio en la interpretación del Vaticano II significaría la muerte de todo lo que ellos aplauden ahora en la Iglesia. La victoria de su modernismo del siglo XX se convertiría en una grave derrota.

Por consiguiente, bajo la dirección de Kolvenbach, la guerra jesuítica contra el Papado se ha centrado en organizar el equivalente teológico de lo que sería una huelga de aviso contra la nueva ofensiva de Juan Pablo a propósito de la visión modernista contemporánea de la Iglesia. Kolvenbach había prometido otra instrucción mejor que la de Ratzinger de 1984 acerca de la Teología de la Liberación.

El hombre de vanguardia de los jesuitas en esta nueva fase de la guerra, autor de varios libros, es a menudo aludido por sus valedores como «el Karl Rahner de la Teología de la Liberación». Se llama Juan Luis Segundo. Aunque nació en Uruguay y ha desarrollado la mayor parte de su labor en la América Latina, se hizo un hueco en el Regis College, bastión del catolicismo liberal-progresista en Toronto, Canadá, y allí compuso la réplica jesuítica a Juan Pablo II. Tal contestación es un libro, aparecido en 1985 y titulado *Theology and the Church* (La teología y la Iglesia). A pesar de que se propone constituir una respuesta a Ratzinger, su estilo da a entender que es realmente una advertencia a Juan Pablo II.

Que un hombre de la categoría de Segundo escribiese una contestación pública al más alto jerarca en materias doctrinales de la Iglesia y le advirtiera que tuviese cuidado con lo que enseñaba oficialmente, constituye ya una arrogancia enorme. Si Segundo, o cualquiera de su grado, experimenta auténticas dificultades con una *Instrucción* oficial de la dependencia de Ratzinger, tiene un remedio muy fácil: Puede comunicarse directa y personalmente con el cardenal. Y, si lo encontrara desagradable o imposible, le es fácil hacerlo de forma indirecta por medio de la central jesuítica, la cual está a un tiro de piedra de la oficina personal de Ratzinger en Roma.

Pero la intención de Segundo no era resolver sus propias dificultades. Él no tenía ninguna. Su propósito parece haber sido advertir a Juan Pablo II de que si, como Papa, acepta y bendice la *Instrucción* de Ratzinger sobre la Teología de la Liberación, tendrá, precisamente como Papa, problemas, muchos problemas.

El arrogante aviso de Segundo al Padre Santo no era sutil. Estaba claro en el subtítulo de su libro: *Respuesta al cardenal Ratzinger y advertencia a la Iglesia.*

Segundo, en su obra, llega con suma rapidez al núcleo de la amenaza papal. En efecto, dice él, «el Papa nos ha criticado a los teólogos de la Liberación, pero su crítica es ignorante e injusta. El Pontífice no comprende ni la Teología de la Liberación ni el marxismo del que se nos acusa. Pero no os distraigáis con este pleito acerca de la Teología de la Liberación —continúa diciendo Segundo—. La verdadera intención de este Papa es cambiar el total de la teología del Vaticano II. En este punto está escondido su verdadero plan, su propósito real y subterráneo: hacer volver a la Iglesia a los moldes anteriores al último concilio y traicionar de este modo la verdadera enseñanza de la Iglesia de Cristo tal como el Vaticano II nos la infundió.»

El material de la argumentación de Segundo está sacado directamente del modernismo. Hasta el Vaticano II, Roma, o el Vaticano, o la Iglesia jerárquica, pues para Segundo los vocablos son intercambiables, enseñaba el catolicismo sobre la base de la teoría de los «dos mundos»: el mundo espiritual y el mundo material. Tal como lo ve Segundo, la Iglesia estimuló el fervor y la práctica religiosos para el mundo espiritual, pero clamó contra toda inmersión en el mundo material. El resultado fue que la Iglesia no hizo nada para ayudar a los hombres y mujeres en sus problemas materiales. Se concentró en los pecados personales y la salvación personal, nunca en los pecados sociales y la salvación social. Cualquiera que se comprometiese en esta especie de actividad se decía que se había «secularizado», palabra que tenía por muy fea, según entiende él, la Iglesia anterior al Vaticano II.

Por desgracia para Juan Pablo, la argumentación de Segundo no sólo está bien pensada, es ingeniosa, comprensible y atractivamente democrática sino que se basa, en parte, aunque sea erróneamente, en palabras explícitas de Pablo VI. Porque, en su opinión, fue bajo Pablo VI cuando el Vaticano II cambió el perfil anteriormente llamado «espiritual» de la Iglesia. Y fue Pablo VI quien dijo que el Concilio había abandonado la teoría de «los dos mundos», que la Iglesia miraba en cambio al hombre como un ser integrado que necesitaba la salvación y la liberación tanto material como espiritual.

Conforme dice Segundo, la Iglesia se ofreció al orbe como participante y colaboradora en la tarea de lograr esta liberación integrada. Y cita el discurso con el cual Pablo VI clausuró el Vaticano II el día 7 de diciembre de 1965, y que constituyó tan rica fuente de inspiración

para los jesuitas de la treinta y una y las siguientes: «¿No se dirá que el pensamiento de la Iglesia en el Concilio se ha desviado hacia las posiciones antropocéntricas de la cultura moderna?» Y Pablo dio la contestación: «¡Desviado, no! ¡Vuelto, sí!» Pablo explicó que la religión está completamente al servicio del bien del hombre. Como quiera que la Iglesia desea el bien espiritual del ser humano, trabajará asimismo por su bien material, para su liberación de la pobreza, la esclavitud económica y la dominación política.

Para Segundo, la cuestión está en que la Iglesia popular o «la Iglesia del pueblo», diferenciada de la Iglesia jerárquica de Roma, ha surgido de la cultura moderna precisamente sobre la base de esta concepción unitaria del hombre, la cual, según declara, es ahora la doctrina básica de la Iglesia, la teología católica aceptada. En esta «Iglesia del pueblo», es donde se alza la verdadera «autoridad doctrinal» de Cristo, donde se la encuentra y donde debe ser consultada.

Que «la iglesia del pueblo» esté advertida, clama a grandes y claras voces el aviso de Segundo, de que este Papa se propone cambiar la teología del Vaticano II para acomodarla a su concepción personal y parcial. Y que el cardenal Ratzinger y el Papa Juan II se guarden de no pecar contra la voz de esta nueva y verdadera «autoridad magistral» de la Iglesia de Cristo.

El blanco indudable de Segundo es el Papa Juan Pablo II, a pesar de que dirige la crítica contra el tratamiento dado por Ratzinger a la Teología de la Liberación y de que emplea el vigor, a veces ponzoñoso con que acostumbra a zaherir los motivos personales del cardenal. Los asesores jesuitas deberían haber suprimido, por lo menos, comentarios como el de que Ratzinger debió tener «una cierta cantidad de malevolencia» para escribir como lo hizo.

Al atacar a la Teología de la Liberación, dice Segundo, el Papa ataca a la verdadera «autoridad magistral» de la Iglesia y sale a reafirmar la vieja mentalidad dualista de los rígidos clérigos romanos y a destruir esta «autoridad magistral».

Para dar a Segundo lo que es suyo, los jesuitas no podían haber escogido persona mejor para disparar el primer cañonazo en la última campaña de la Compañía contra el Papado tradicional. Ningún teólogo ha explicado con tanto detalle y tanta garra la base teológica para el apartamiento de la Compañía del jesuitismo clásico. Su libro es la manifestación más clara y la mejor justificación del nuevo jesuitismo que la Compañía ha producido.

La defensa que hace de la nueva tecnología no es, ni más ni menos, que una defensa de la nueva misión diseñada y adoptada por la Compañía de Jesús en las congregaciones treinta y una y treinta y dos, y ratificada, una vez más, en la treinta y tres. Como tal, es una exhortación a que todo sacerdote jesuita se eche un fusil al hombro y se sume a las guerrillas de la selva. Establece claramente por qué los jesuitas

pueden ser ministros con cartera en gobiernos marxistas, y les está permitido atacar acremente a Juan Pablo II por su enseñanza sobre la moralidad sexual; por qué los jesuitas pasan la vida resolviendo problemas sindicales, organizando a los obreros de la caña de azúcar, llevando fábricas, construyendo viviendas baratas, ayudando a la Federación Norteamericana de Paternidad Planificada a difundir el uso de contraceptivos, a llevar redes nacionales de hospitales y dispensarios, a organizar demostraciones políticas por esto y contra lo otro, según sean presentadas las cuestiones del momento por la «autoridad magistral» de la «Iglesia del pueblo». Tales son las acciones de la moderna fe, fieles a la nueva teología según la cual las necesidades materiales de los hombres deben ser el objeto principal de los esfuerzos de la Iglesia.

Ciertamente, la «advertencia» de Segundo es de tan largo alcance y tan amplia que en ella hay espacio no sólo para defender todas las actividades gratas a las teólogos de la Liberación, sino también para impulsar la «opción preferencial por los pobres», añadir combustible al ataque contra el «capitalismo transnacional», como se da en los Estados Unidos, y forzar el intento de cambiar la estructura sociopolítica de las naciones.

Sea de modo deliberado o no, la respuesta de Segundo es la definitiva del padre Kolvenbach y sus jesuitas a la continua insatisfacción de los Papas con esta nueva Compañía. Que el General jesuita y su equipo romano aprueben este libro lo convierte, en esencia, en su contestación a Juan Pablo y a cualquiera que pretenda alterar el curso de la orden jesuítica adoptado en los dos últimos decenios, desde la XXXI Congregación y la aparición de Pedro Arrupe. Con su publicación se desvanece la más leve esperanza que pudiera quedar en alguna mente optimista de que el vigésimo octavo Padre General haría algo, por iniciativa propia, para detener la guerra entre el Papado y los jesuitas. No cabe hacerse ilusiones de que esta Compañía de Jesús, en esta hora crucial de la decadente historia de la estructura visible de la Iglesia católica, brinde una solución que la arranque de sus dificultades y la introduzca en una nueva época como hizo la solución de Íñigo de Loyola cuando Roma se enfrentó con las enormes dificultades de mediados del siglo XVI.

Hay consternación, teñida de un pathos casi infinito, en las mentes de millares de personas que conocen el valor del jesuitismo ignaciano y que esperaban confiadas que la Compañía de Jesús repitiera su brillante triunfo del siglo XVI. Igual que Juan Pablo II, cuando era obispo en el Concilio Vaticano II, esperaba que podrían salir mariposas de los capullos que habían tejido.

Lo que salió en cambio fue un sectarismo liberal que se solidificó rápidamente en un totalitarismo de pensamiento, un enfoque tan dogmático que lo que al principio parecía una refrescante claridad de visión se convirtió pronto en una trampa de moralismo autocompla-

ciente y autojustificativo. Todos cuantos discrepaban fueron considerados inmorales. El conservadurismo y el tradicionalismo no iban a ser tolerados. Los que eran culpables de uno de ellos, padecían. Algunos fueron silenciados. Otros fueron despedidos de la Compañía. Otros la dejaron por su propia iniciativa. Hubo quienes siguieron siendo jesuitas; pero se refugiaron en el trabajo parroquial, o en otros lugares, entre colegas eclesiásticos más tolerantes (4).

Por heroicos que sean hoy algunos jesuitas, y la orden posee todavía varios centenares de héroes que trabajan, sufren y resisten en las circunstancias más rigurosas, humanamente hablando, la mesa de la Compañía ha sido infiltrada de arrupismo. La Iglesia de Roma ha perdido el inestimable apoyo y los servicios del único cuerpo de hombres que, en su prístina forma, podían haber puesto freno a la destrucción traída por aquellos huracanes de cambio que, en los años sesenta comenzaron a hacer que todo girase alrededor de un nuevo centro. Los jesuitas podían, una vez más, haber creado la diferencia entre un desastre de Iglesia, como lo es ahora, y una Iglesia que actuase vigorosamente para tomar el control de una situación que, en realidad, deja impotentes al Papa, a los obispos y a las instituciones eclesiásticas. Pero los jesuitas no quieren ser quienes salven hoy a la Iglesia católica romana.

En una época futura y más pacífica de la historia de la Iglesia romana, cuando los historiadores establezcan los factores que llevaron a la decadencia de las instituciones católicas del siglo XX, es probable que algunos, con la sabiduría que da la perspectiva del tiempo, comenten lo que la Compañía de Jesús, la orden religiosa por excelencia, podía haber hecho cuando la Iglesia romana empezó su paroxismo de «renovación» en los años sesenta de este siglo.

Esas personas subrayarán la imprudencia de Pablo VI al dirigir la atención del Vaticano II hacia lo que él llamó «el mundo del hombre». La condición humana no necesitaba ser «honrada» y él lo sabía. No poseía ya «valores» que «respetar y honrar». Tenía sólo dos valores: el dinero y el poder. Todo el mundo comprendía que tales valores no podían ser homenajeados ni purificados. La última cosa que el mundo quería o necesitaba era que una religión «aprobase sus esfuerzos», porque esos esfuerzos habían sido y seguían siendo evidentemente vanos.

En el mismo momento en que Pablo VI hablaba, los hombres y las mujeres modernos se dieron cuenta de que caían sin remedio en una trampa que se habían preparado ellos mismos. Estaban atrapados con John Kennedy y Nikita Kruschev, los dos hombres más poderosos del mundo (tal como reconocieron mutuamente con frialdad, cierto día, en el asiento trasero de un coche de lujo); ninguno de ellos quería romper el horrible cerrojo que bloqueaba a las superpotencias. Los hombres modernos se hallaban aprisionados en la masiva deserción de la

moralidad católica y su destructiva influencia en el matrimonio, la vida de familia y la moral tanto privada como pública.

Los hombres y las mujeres modernos, en realidad, estaban pillados por ambos lados. Se encontraban atrapados en Vietnam, participando en su drama, en el África subsahariana, con la muerte de millones de personas; en el inacabable desangramiento de Irlanda, Angola, Afganistán, Timor oriental y el Oriente Medio. Estaban aprisionados en las conversaciones perpetuas y las situaciones paralizadas sobre desarmes que siempre conducían a la fabricación de nuevo armamento; en la miseria endémica de la América Latina, en la disolución gradual de la nación norteamericana en una ciudadanía tan común que era de temer que se convirtiese en una ficción legal vacía, laxa, fantasmal, y nada más.

En cualquier lugar de la escena humana adonde el creyente, o no creyente, normal y razonablemente informado mirase, era obvio que la persona en quien menos se podía esperar que aportase una solución era el «hombre moderno», cuyos elogios y honores cantaba Pablo VI en su discurso y en los documentos de su Concilio.

Con razón podían preguntar los realistas duros: ¿Cómo va usted a purificar y bendecir el capitalismo rígido? ¿O el marxismo dialéctico? ¿O el humanismo secular? Sin embargo, esto es lo que Pablo parecía dar a entender que había hecho su Iglesia. Un contemporáneo clarividente como Malcolm Muggeridge, que continúa andando el camino de regreso a la verdad, podía ver el callejón sin salida en el cual se había metido la «humanidad» que Pablo y el Concilio discutían como criterio, o el «pueblo» que Arrupe y sus jesuitas se disponían a cultivar. Muggeridge podía ver desapasionadamente el maltrecho desfile de la «humanidad» y describir su situación con tristeza pero con precisión: «No existe la más leve esperanza de que, en términos terrenales, pueda salvarse nada, de que se gane ninguna batalla terrenal, ni de que se encuentre una solución de este mundo. Todo ha consistido en un caminar de sonámbulo hasta el final de la noche.»

La Humanidad sabía que por lo que concernía a la integridad humana, las doce de la noche habían sonado ya; que todas las energías del mundo había acabado en tablas y en fatiga. No lo entendían así Pablo VI, y tampoco los ocupados intérpretes del Vaticano II, ni los delegados jesuitas de las congregaciones treinta y uno y treinta y dos. Ellos decidieron ponerse a la zaga del desfile humano y hablar en forma anticatólica acerca de una cuestión que no era la única con que se enfrentaban la Iglesia y la Compañía.

En realidad, era la auténtica voz del catolicismo la que faltaba en ambos discursos, tanto en el de Pablo VI como en el arrupismo. Faltaba porque ni Pablo ni Arrupe ni la generación jesuita desde la treinta y uno hasta la treinta y tres, habían hecho un análisis religioso católico de la situación de la Iglesia y la condición del mundo a mediados de siglo. Su esfuerzo no era para transformar la sociedad que le rodeaba

guiándola a la luz de su fe; su voluntad estribaba en ser ellos los transformados, y por tanto aceptados, por aquel mundo.

Nada hay específicamente católico, cristiano, ni siquiera religioso, en las necesidades, por ciertas que sean, de viviendas baratas, empleo constante, atmósfera sin polución, derechos civiles, libertades políticas, sindicación de los trabajadores, la producción, desarrollo y uso de armas ofensivas y defensivas, la planificación económica nacional y las políticas comerciales internacionales, el negocio agrícola y la nacionalización de industrias. Todas estas áreas de la actividad humana reclaman el ejercicio del entendimiento práctico, el cual, por supuesto, saldrá ganando si tiene sólidos fundamentos religiosos y morales, pero no hay rendija alguna de la imaginación por la cual se pueda analizar la situación religiosa de la Humanidad en aquellos términos con esperanza de generar un proyecto de mejora espiritual de quienes trabajan para la vivienda barata, el empleo fijo, el aire incontaminado y todo eso.

Si alguien lo intenta, se encontrará atrapado, con todos los demás en los engranajes aplastantes de necesidades materiales, beneficios materiales, deseos materiales y ambiciones materiales.

Los jesuitas lo intentaron. Se pueden leer todos los decretos de la treinta y uno y la treinta y dos, se puede estudiar cuanto Pedro Arrupe dijo y predicó a los jesuitas y acerca de ellos, su trabajo, su mundo. Es posible analizar las palabras de Pablo VI, que tanto animaron a los jesuitas a propósito de la Iglesia y el mundo que la rodea en la época del Vaticano II. En ninguna parte se encontrará un análisis religioso y sobrenatural de aspecto alguno de la situación humana.

Tanto Pablo como Arrupe notaron que algo había cambiado. Pero, como ambos estaban inmersos en los mil detalles de la vida moderna y compleja, estructurando cada vez más atrevidas y más innovadoras maquinaciones, cada día en más numerosas parcelas de la vida humana, no comprendieron nunca el asombroso cambio que había acontecido; porque, en otras palabras, aceptaron los análisis puramente humanos en vez de los rigurosamente religiosos. Por consiguiente, ninguno de ellos se enfrentó nunca con la realidad dominante de nuestro tiempo.

En cambio, como el resto de la gente, los jesuitas quedaron atrapados en un activismo referente a lo material que era inadecuado para los apóstoles de un Dios sobrenatural, y decidieron que su primordial lealtad había de dirigirse «al pueblo» y no al ocupante del trono de san Pedro.

Mientras tanto, Pablo VI vio su autoridad y primado arrollados por un proceloso mar de ambiciones meramente humanas, animadas por los compromisos que él había aceptado para poder, según pensó, tener acceso al mundo.

Ante los ojos de Iñido de Loyola, tanto el enorme cambio ocurrido como la dominante realidad de nuestra época hubieran sido claros como el cristal. Iñigo habría comenzado con el pesimismo amable de Malcolm Muggeridge; pero no habría continuado con él. Y ciertamente no se habría conformado con una simple mascarada de supervivencia en calidad de jefatura, como el arrupismo ha hecho.

En el siglo XVI, Iñigo analizó el mundo exclusivamente desde el punto de vista del Señor y Salvador al cual deseaba servir. Reconoció y definió entonces claramente el problema: la sede de Pedro estaba en aquel tiempo en grave peligro por causa del error intelectual y la herejía teológica. Su mayor deficiencia para resistir aquel peligro era su estructura medieval. Tal era la vulnerabilidad de la Iglesia. Enfrentada con hombres sumergidos en la modernidad del siglo XVI, la Iglesia había establecido defensas que fueron útiles doscientos años antes en un mundo del todo diferente. Iñigo diseñó y puso en marcha su Compañía con el fin de suprimir aquella vulnerabilidad. De ahí procede el voto especial de obediencia al Papa, la movilidad de sus hombres, la multiplicidad, la iniciativa y el impulso mundial educativo por parte de un grupo homogéneo y rigurosamente instruido, cuyo único propósito era infiltrar el escenario humano, completamente nuevo, con la realidad perdurable e inalterable del Espíritu, tal como fue revelado a Cristo y transmitido a través de la Iglesia.

De modo similar, para Iñigo la cuestión estaría hoy en aislar y definir claramente el enorme cambio que ha ocurrido en nuestro mundo y analizar la realidad y los problemas con que se enfrenta la Humanidad y la Iglesia.

Su primer paso, pues, consistiría en definir el elemento básico en juego. Pablo VI y los jesuitas le llamaban globalmente «la condición humana», «el mundo del hombre». Lo hacían así porque habían ya asumido la concepción colectivista e igualitaria de la Humanidad que nivela antropológicamente a todas las personas.

Pero es distinto lo que dice la Historia Sagrada, la historia de los tratos de Dios con el hombre. Ni el catolicismo ni la historia religiosa de la cristiandad permiten echar a toda la Humanidad en el mismo saco con el genérico título de especie humana, como *Homo sapiens*. Por el contrario, el catolicismo admite, acepta e insiste en que, a pesar de que todos los hombres y mujeres tienen la misma naturaleza, esto no es más que un aspecto de nuestra identidad real, y no el más importante. El cristianismo dice que esto no contiene el conjunto de la historia humana y que, si se reduce a tal dimensión el análisis del potencial, las necesidades, los peligros humanos y el futuro de la Humanidad, estaremos ante un grave embrollo.

El otro aspecto de la identidad humana, el más importante, se refiere a un hecho fundamental que cambió irrevocablemente toda la naturaleza humana en cualquier individuo que haya vivido, viva o vaya a vivir.

Se trata de la redención de todos los hombres y mujeres por los sufrimientos, muerte y resurrección de Jesús. En otras palabras, el género humano no es una colección de animales inteligentes agrupados como *Homo sapiens.* Es, sobre todo, un género de hombres y mujeres cuyo marco y forma humanos, desde su comienzo, han sido cambiados por el hecho de que fueron redimidos por Cristo y se les dio la posibilidad de ver la cara del omnipotente y majestuoso Dios.

La segunda etapa del análisis de Íñigo sería ver este género humano redimido en su situación efectiva hoy. Él lo dividiría en dos partes.

Una de ellas constituiría el objeto de su mayor preocupación y consistiría en la gente de aquellos países donde la buena nueva de la redención por Cristo había sido predicada durante largo tiempo, y además había sido ampliamente aceptada. Esto serían hoy los países de Europa y América, donde el cristianismo, totalmente aceptado en su día, se había convertido en materia de la vida humana ordinaria. Daba color e influencia, y a menudo hasta la posibilidad de ser, a las leyes, los idiomas, las costumbres, las ambiciones, el marco sociopolítico, la sexualidad, el conocimiento, las diversiones, las fibras mismas del pensamiento, el sentimiento y la actuación. Pero un Íñigo moderno, dichas tierras y gentes formarían el corazón de la Cristiandad.

La segunda parte del mundo dentro de este análisis estaría compuesta por todos los demás países, en los cuales la predicación y la práctica del cristianismo había penetrado sólo muy fragmentariamente hasta el día de hoy; lugares cuyas culturas y formas de vida nunca estuvieron saturadas, durante un tiempo considerable, de la buena nueva de la redención por Cristo, tierras que se encuentran principalmente en África y Asia. Esta parte para Íñigo constituiría el exterior.

Con modificaciones y excepciones, ésta sería la clasificación básica que Íñigo haría del «mundo del hombre». Dentro de tal mundo, comprendería el Islam como una herejía cristiana del exterior, definiría el budismo, el hinduismo y el sintoísmo como aberraciones paganas del exterior, concebiría el marxismo-leninismo como un cáncer del interior cristiano, y el judaísmo como un elemento misterioso y místico de la historia sagrada de la Humanidad en conjunto, un componente que la revelación de Dios no nos ha permitido todavía entender y que no entenderemos hasta que acabe la existencia de nuestro cosmos.

El tercer paso de este análisis sería crucial: determinar la condición de la cristiandad, y del catolicismo en particular, en el área interior. Se preguntaría: ¿Cuál es, ahí, la realidad dominante y preponderante del cristianismo?

Por áspera que fuese la respuesta, Íñigo no vacilaría ante ella, como no lo hizo hace cuatro siglos. Aquella realidad dominante es la *abolición*, lograda casi por completo, de lo que hizo posible Europa y América: la fe cristiana.

De modo creciente y extenso, y pronto, de forma total, en todos

esos países del interior, poblaciones enteras viven en la convicción de que a la vida humana no le importa en forma alguna nada de la salvación por Cristo ni de la doctrina del cristianismo acerca de tal salvación. Política, social, educativa, cultural, sexual, intelectualmente, la vida está desprovista en esencia, y en sus términos prácticos, de toda influencia cristiana. Como forma de vida, incluso como mero sentimentalismo o devoción intrascendente, el cristianismo ha sido abolido.

No es cuestión de la protesta del agnóstico, «No sé si existe Dios», o de la negación formal del ateo, «No creo que exista Dios». Tanto la protesta como la negación implican a Dios, indican que existe ahora un vacío que otrora estuvo ocupado por la creencia.

La nueva condición de la sociedad humana en el área interior consiste en que la gente no ve vacío alguno. No sienten necesidad de protestar de que no saben si Dios existe o de manifestar que no pueden creer que existe. No existe ya ninguna necesidad de protestar o negar. La situación para ellos parece evidente y absoluta por sí. No hay nada más que lo que vemos y sentimos; olemos, tocamos y oímos; si no lo puedes ver, no lo puedes creer. Por toda el área interior, la convicción básica actual es que no hay nada real detrás de las creencias, detrás de la doctrina; que el «bien», lo «correcto», y lo «cierto» son meramente sinónimos de lo que le convenga a uno, y que sólo tiene importancia el éxito en dinero, posición social y placer (5).

El problema más difícil de resolver, dentro del análisis clásico ignaciano de nuestra situación moderna, se refiere a las mentes de esos millones de personas que viven, piensan y actúan en un mundo del cual ha sido abolido el cristianismo. Porque ellos son los primeros que lo negarían. En realidad, negarían el hecho fundamental de que el cristianismo les ha hecho posibles, les ha dado su lenguaje, su derecho civil, su cultura, su literatura, incluso su indumentaria y sus modales. Ha hecho posible todo el orden humano de las cosas de donde ellos proceden. No tienen recuerdo alguno de ello.

Sin embargo, ese orden está tan engranado en la existencia de millones de seres que, como todos los humanos, viven en un mundo redimido por Cristo, que no saben, no pueden imaginar lo que sería vivir en un mundo no redimido por Jesucristo. El hecho de que su condición presente no les permita ni siquiera contemplar dicha realidad, agudiza el drama y el problema. Es como si un hombre, antes civilizado, cae en la completa barbarie. No sabrá que se ha convertido en bárbaro. Si fuera capaz de saberlo, no lo habría hecho.

El análisis ignaciano debe preguntar: ¿Cómo puede comenzarse a explicar a quienes viven en el área interior, en la cual ha sido abolido el cristianismo, que son humanos por causa del cristianismo, por la redención de Cristo? ¿Con qué símbolos? ¿Qué lógica? ¿Qué palabras? ¿Qué gestos? ¿Qué modo de vida?

Generaciones enteras de millones de personas son ahora concebidas,

nacen, se crían, se educan, sin referencia ni relación con Cristo. Ciertamente, su mentalidad es la de la *abolición*. Trabajan, sufren, aman, hacen política, se casan, envejecen, enferman y mueren; pero, en su mente, Cristo y la redención no tienen nada que ver con ellos. Continentes enteros ven pasar los años, se desempeñan las ocupaciones ordinarias de las naciones, las regiones y las localidades; los pueblos y los gobiernos prosperan o dejan de prosperar, hay guerras y necesidades; pero todo esto ocurre fuera del cristianismo. Todas las naciones y todas las gentes se tratan sobre la misma base de abolición del cristianismo.

En el extremo final de esta tercera etapa desalentadora de su cuidadoso análisis, Íñigo anotaría que el área interior está atrayendo lentamente a la exterior hacia su órbita. Tecnológicamente y en términos de poder político y militar, la prosperidad y abundancia de la primera prometen resolver las principales necesidades económicas e industriales de la segunda. Para demostrarlo, basta el financiamiento del área exterior por la interior, con un tenor anual de unos 800.000 millones de dólares, y obsérvese la creciente tendencia de las naciones y pueblos del exterior a adquirir y adoptar los vestidos, alimentos, placeres y modos de vida del interior. Con los fuertes vientos de la importación y la imitación, llega también a ellos la mentalidad de *abolición* profesada por el área interior.

A través de las primeras tres etapas del análisis, está ya claro que un examen riguroso semejante al que Íñigo desarrolló en el siglo XVI, da como resultado concepciones muy diferentes de las del arrupismo. Los jesuitas de las treinta y uno y la treinta y dos no hicieron ningún análisis nuevo ni espiritual de su Iglesia ni de su mundo. Se limitaron aceptar y a utilizar los conceptos que el mundo les entregó acerca de la identidad humana, la condición del género humano y la situación de las creencias cristianas y católicas.

El arrupismo se enfrentó con el hecho de que el cristianismo estaba empezando a ser abolido rápidamente de la vida y las mentes de un número de personas velozmente creciente. Como había esquivado los tres primeros estadios del análisis ignaciano, aceptando en cambio la concepción humanista, era inevitable que, en la cuarta etapa de dicho análisis, la determinación y definición de las *causas* de la mentalidad de abolición, los nuevos jesuitas entrasen en acción como apóstoles secularistas dentro de la Iglesia de Cristo. Las Congregaciones treinta y uno y treinta y dos habían creado las únicas definiciones que tenía la Compañía, que el cristianismo había sido abolido a causa de la pobreza, o porque la justicia había fracasado en Sudáfrica, en Chile, en la Unión Soviética o en otra parte. Podía deberse también a que todavía quedaba gente hambrienta en los Estados Unidos, o a que existía una carrera de armamentos y un peligro de catástrofe nuclear. Sucedía porque una masa de personas quería el placer sexual sin responsabilidad paternal, porque nuestras vidas estaban infectadas por la porno-

grafía, la trata de blancas, la droga, la delincuencia y otras mil calamidades.

Por vez primera en su historia, la Compañía de Jesús cometió la insigne equivocación de no ver el bosque por causa de los árboles. Dirigió todo su bien organizado poderío a combatir contra condiciones y síntomas meramente materiales.

Ahora bien, aunque el problema amenazaba al mundo a través de estos síntomas y aunque los síntomas eran y son terribles, esto no quita que, si se dedican todas las energías a luchar por mejorar los síntomas, sin cambiar nada básico ni causal, continuarán el deterioro general. En realidad, surgirán cada vez más síntomas hostiles para confundirnos, a nosotros y a la gente ante la cual nos proponemos actuar como apóstoles.

Además, en tanto que se continúe gastando toda la energía para luchar contra síntomas materiales, incluso con las intenciones más puras del mundo, lo más probable es que se deje de ser un apóstol; es casi inevitable que nos convirtamos en aquello que estamos haciendo. Si la degradación social es el síntoma material que nos inflamó con el deseo de ayuda nos convertiremos en sociólogos. Si nuestro campo misional son las malas viviendas, acabaremos siendo contratistas de obras, o bien abogados. La opresión política nos transformará en guerrilleros o en políticos. Pero nada de todo esto nos hará apóstoles, ni jesuitas, ni católicos, ni cristianos.

El análisis ignaciano se plantearía esta cuarta etapa analítica con la noción de que la abolición del cristianismo en el área interior, con todos sus síntomas temibles y descorazonadores, se debía a causas espirituales.

Al investigar cuáles son estas causas un Íñigo moderno como su modelo debe tener claro que las causas no son lo mismo que las etapas. El modernismo del siglo XIX era una etapa de la decadencia cristiana, no una causa de ella. La mentalidad marxista perceptible en muchos católicos y cristianos de hoy no es una causa, sino una etapa de la decadencia cristiana. El amplio uso del aborto, la contracepción y el divorcio entre católicos, no es una causa, sino una etapa del deterioro del catolicismo. La determinación y definición de las causas sigue clamando por un análisis ignaciano.

La quinta etapa, cuando nuestra labor llegue a ella, será comenzar a definir unos caminos fundamentales de acción. Debe plantearse la cuestión de cuán lejos ha ido la abolición del cristianismo. En otras palabras, preguntarnos si es reversible o si ha llegado tan lejos que lo más prudente es planificar un programa de supervivencia.

La supervivencia, en el contexto ignaciano, consiste en hallar el mejor modo de conducir intactas todas las esencias de la redención de Cristo enseñadas por la Iglesia, a través de esta noche del cristianismo. Significa, tal como lo entendió el arrupismo, rechazar todo o casi todo.

y agarrarse a cualquier madera que flote en el mundo que nos rodea.

Cabe imaginarse lo que habría ocurrido si las vastas energías organizadoras, la agudeza mental y las dotes ejecutivas de los treinta y seis mil jesuitas de Arrupe se hubieran desatado para este análisis a mediados de la década de los sesenta, y hubiesen elaborado un plan de acción. Pero éste, por desgracia, quedará como uno de los más tentadores casos de «si hubiera ocurrido que...», que se han conocido en la historia.

Pablo VI pensó, en cierto momento, que los jesuitas del siglo XX darían media vuelta, desarrollarían este difícil análisis de su mundo y de sí mismos y luego formularían una respuesta adecuada, una respuesta ignaciana. A finales del decenio de 1960, cuando el arrupismo estaba todavía en fase de formación y cuando el Papa se encontraba sometido a un grave y aflictivo ataque por su encíclica *Humanae vitae*, en el paroxismo de su impotencia y dolor, lanzó un apasionado alegato a Arrupe y a los dirigentes jesuitas reunidos en el Vaticano. «¡Ayudad a la Iglesia! —exclamó—. ¡Defended al Padre Santo! Mostrad una vez más que los hijos de San Ignacio saben qué hacer en esta hora.»

Desde su privilegiado y soberbio punto de observación como Papa, Pablo podía ver claramente lo que necesitaba su Iglesia. Esperaba que la Compañía de Jesús, inteligente y brillantemente dotada, acudiera a esta necesidad, la de diseñar y producir respuestas católicas, no respuestas tomadas en préstamo o en plagio a la antropología, la psicología o la política contemporáneas, a la contracepción, el aborto, la homosexualidad, el divorcio y las relaciones prematrimoniales. También sabía de la necesidad de elaborar una alternativa católica al capitalismo rígido y al comunismo ateo, para salvaguardar la libertad y el respeto a los derechos humanos del individuo, e incluyera la preocupación por los pobres y los oprimidos, que los comunistas ateos convertían en requerimiento exclusivo suyo. Había que reinterpretar la animosidad usual de tantos católicos, clérigos y seglares, contra el Papado y la Iglesia jerárquica y eliminar todos los factores irritantes, el paso que se preservaba la creencia dogmática en la infalibilidad y el primado papales. Hacía falta estudiar de nuevo el problema del ecumenismo y, sin renunciar ni en un ápice a la pretensión católica romana de que la Iglesia era una, santa, católica y apostólica fundada por Jesús, desarrollar una nueva forma de que la gracia de Cristo pudiera descender sobre todos los cristianos militantes, abriéndoles los ojos y conduciéndolos hacia «un rebaño con un solo pastor» en nombre del Salvador de todos.

Se necesitaban, y siguen necesitándose, remedios concretos, reacciones católicas específicas, para acabar con estos problemas. Existen también otros, cuyas soluciones configurarán la calidad de la existencia cuando franqueemos el umbral de una época muy diferente, problemas planteados por la nueva genética, la guerra atómica, la exploración del espacio, por mencionar algunos de los más notorios.

No habría causado gran sorpresa, ni a Pablo VI ni a Juan Pablo II,

que los jesuitas delegados en una de las tres últimas Congregaciones Generales hubieran enviado un mensaje directo a su Papa, diciendo textualmente: «Hemos concluido, después de mucho rezar, reflexionar y discutir comunitariamente, que las circunstancias presentes, y es de suponer que futuras, del Papado y de la Iglesia son tantas, y lo serán cada vez más, que nuestra Compañía no puede ni podrá cumplir su cometido respecto al Papado; no se siente capaz, corporativa ni individualmente, de encontrar soluciones concretas para los múltiples problemas que asaltan al catolicismo, a menos que se proceda a una total y fundamental reconsideración, y si es preciso reformulación, de las *Constituciones* que nuestro Padre Ignacio estableció para nosotros y que la Santa Sede ha aprobado y bendecido continuamente. En realidad, sólo hay en ellas un número limitado de epígrafes que, en nuestra opinión debe quedar tal como los concibió el padre Ignacio. El conjunto, según proponemos, necesita revisión. Por consiguiente, solicitamos a la Santa Sede que apruebe la medida de un estudio analítico total y de una adaptación a las circunstancias actuales. Al mismo tiempo, como delegados por el conjunto de la Compañía, nos apresuramos a asegurar a la Santa Sede; y a Su Santidad en particular, que la sacrosanta naturaleza de nuestra vocación jesuítica sigue y seguirá intacta. Vemos esta naturaleza de nuestra vocación tal como la veía nuestro padre Ignacio: ser profesionalmente un cuerpo católico romano de religiosos adictos por completo a las perrogativas, enseñanzas y directrices del Romano Pontífice, y tener a todos y cada uno de los sectores de la actividad humana como digno de nuestra cuidadosa atención siempre que el Papa lo desee, pues él, como representante personal de Cristo en la Tierra, gobierna y dirige las fuerzas del catolicismo en la guerra perpetua entre Dios y Lucifer.»

Semejante actitud y determinación por parte de Arrupe y los jesuitas de su generación para preservar el molde ignaciano en medio de todos los cambios, habría alterado sin duda la historia de la Iglesia católica en las décadas sesenta y setenta, de modo que la Iglesia de los años ochenta no estaría convertida en el tambaleante desastre de cisma, herejía y deserción que es hoy. La responsabilidad histórica de Pedro Arrupe y sus colegas es gravosa y ha de pechar con la atemorizadora perspectiva de que cada uno de ellos tendrá que responder personalmente ante Dios, no sólo por lo que no hicieron, sino también por lo que le hicieron a la Compañía y, por ende, a la Iglesia de Cristo, a la que Él ama.

Porque la respuesta concreta dada por Arrupe y los nuevos jesuitas al angustiado Pablo VI, fue la febril y patética búsqueda del «primitivo carisma», unida a todas las traiciones de la XXXII Congregación, que semejante búsqueda impuso a la Compañía. Cabe preguntarse si aquel terrible y angustiado grito de Pablo VI sigue sonando en la memoria de Arrupe cuando éste se halla en el Gesù inmovilizado de cuerpo, acaso con

la mente oscurecida, por su enfermedad.

Dado este fracaso interno de los modernos jesuitas, surge una última pregunta penosa: ¿Qué va a ser de la Compañía de Jesús?

Existen dos posibilidades últimas y nuevas.

La Santa Sede quizá se decida a considerar necesario suprimir la Orden, como hizo ya en el siglo XVIII. Entonces, la medida, por extrema que fuera, se tomó por razones *ad hoc*, que hoy no vemos reflejadas en modo alguno en el intachable servicio de la antigua Compañía. Por tanto, no puede sorprender que, apenas tuvo ocasión, la Santa Sede resucitase la Compañía unos cuarenta años después.

Pero si la Santa Sede suprimiese la Compañía ahora, sería porque, esta vez, no se ve otra manera de terminar la guerra entre los jesuitas y el Papado, no posee otro medio de evitar el daño que los jesuitas ocasionan a la causa de la Iglesia, ni tiene otra manera de proteger al Papado.

La segunda posibilidad última es que pronto, muy pronto tal como corre el tiempo humano, los superiores y la masa de los jesuitas acepten una genuina pero muy diferente reforma de la Compañía, terminando su guerra con el Papado, desarraigando el nuevo jesuitismo y revitalizando el que fue característico de la Compañía de Íñigo de Loyola. En tal evento, se abriría un escenario totalmente nuevo para la Compañía de Jesús.

Dejando aparte los milagros, debe decirse que hay muy pocas probabilidades de que la Compañía dé la vuelta y acepte la reforma aun cuando sea ésta, y no el arrupismo, lo que necesita para sobrevivir.

Por otra parte, no es tampoco probable que se produzca la supresión radical por parte de la Santa Sede de Juan Pablo II. Por la razón que sea, las secuelas del intento de asesinato de que fue víctima, el temor a las repercusiones que esa medida acarrearía y al caos que se generaría a corto plazo, Juan Pablo ya no tiene la fuerza de voluntad o la mente implasable que haría falta. Tampoco parece capaz de ganarse el apoyo eclesiástico de sus obispos, su curia vaticana y otras órdenes religiosas, que le sería necesario para dar semejante paso.

Lo triste es que, casi ocho años después de haber accedido al trono de San Pedro, Juan Pablo II está en la misma situación en que se hallaba el Papa Pablo IV, cuando entregó a Íñigo de Loyola el documento que daba vida a la Compañía de Jesús. Juan Pablo reina pero no gobierna. Su institución eclesiástica se encuentra desgarrada por el cisma y la herejía, y parece fuera de su control. El Papa ha de aceptar su vilipendio público por parte de los católicos holandeses y sufrir, en Nicaragua la profanación de su persona y sus funciones sagradas. Lee el último poema de Ernesto Cardenal cantando al régimen sandinista porque ahora, bajo su égida, los conejos crían más; los lagartos se regodean pacíficamente al calor del sol, las cigüeñas han vuelto al país y los alcaudones anidan de nuevo allí. En el lugar donde Cardenal puede entonar

su poema al club de la Sierra, Juan Pablo no pudo predicar un sermón sobre la redención de todos los hombres por Cristo.

Juan Pablo comenzó su pontificado con la estrategia más audaz y más innovadora que cabía diseñar para la situación que le rodeaba. Por un momento, dio al mundo un apunte de una salvación distinta, una tercera vía que salía del dilema entre las superpotencias, que está estrangulando al mundo y deja a la mitad de su población en las tinieblas de la opresión y la agonía del hambre.

Pero ahora Juan Pablo ha de contentarse con ser una clara muestra de que buena parte de la Iglesia ha sido apartada ciertamente de él. Pero continuará reiterando la doctrina del catolicismo, la *veritas catholica*, y el anuncio de que su puesto como Vicario de Cristo en la Tierra es indestructible. Este cometido bastará quizá para Juan Pablo. Y en verdad que hacer simplemente eso requiere una fe gigantesca y una fuerza sobrenatural.

Si, como parece probable, ninguna de las posibilidades últimas han de operar sobre la Compañía, entonces ésta se enfrentará con un ocaso de gradual decadencia y fosilización; sus efectivos continuarán disminuyendo y se reducirá poco a poco su importancia operativa para la Santa Sede. Quizá sea sustituida en el afecto del Papado por alguna organización más agradable, más genuinamente católica romana, alguna organización religiosa similar a la prelatura de la Santa Cruz y *Opus Dei* (comúnmente llamada *Opus Dei*). O acaso la decadencia de la orden jesuítica podrá anunciar una nueva situación en la Iglesia, una nueva época en la que las órdenes religiosas deberán dejar vacante la posición de primacía que han tenido durante tanto tiempo. Acaso su época ha terminado dentro de la institución eclesiástica del catolicismo. Todo está pendiente.

En este tiempo de incertidumbre, la Compañía puede sufrir traumas. Los cismas internos tal vez fuercen a algunas de sus partes a separarse del cuerpo principal. Quizás ocurra que una acción legal por parte de la Santa Sede aparte a la Compañía de su posición privilegiada como milicia especial del Papa, y a su Padre General del lugar relevante como Papa Negro, limitando así el daño que puedan causar a la Iglesia.

Fuese cual fuere la forma que esos traumas adopten, y por rigurosa que sea la suerte última de la Compañía, serán pálidas en comparación con el error fatal que sus jefes cometieron con su decisión de hacer la guerra al Papado. Porque cuando el recuerdo de lo que llegaron a ser los jesuitas y su Compañía se haya hecho tan tenue como la añeja gloria, prestigio y poder de la orden de Cluny de los siglos X al XIII (6), el Papado seguirá existiendo en la persona y el cargo del Obispo de Roma. Porque sólo este hombre, sea quien sea y esté donde esté, cuenta con la promesa inviolable de Cristo de la perpetuidad, mientras que la Compañía de Jesús nunca ha sido otra cosa que un instrumento humano más, promovido por la providencia de Dios para servir a sus fines; pero

sin garantía alguna de inmortalidad. Vinculada al servicio de un tiempo pasajero, está llamada a morir en el estercolero del fracaso y la muerte.

Pero aun así, lo que es ahora cierto seguirá siéndolo entonces: la Compañía de Jesús en su prístina forma, en la plenitud, frescor y genio de su auténtico «primitivo carisma», era y es insustituible. No hay organización alguna en la historia de la Iglesia que haya estado tan brillante y eficientemente equipada. Poseyó una envidiable lista de dotes asombrosas: cohesión y disciplina internas, una firme carga de piedad y devoción católicas, intenso desarrollo intelectual, obediencia profesional y fidelidad granítica, metodología desarrollada de operación, apretada garra para no permitir la pérdida de las cosas, flexibilidad completa en el uso de los medios, solidez y solvencia doctrinales, multiplicidad de dones, camaradería maravillosa en una empresa grande y santa, y un profundo sentido de destino cósmico.

En un momento de su historia, cuando los enemigos de la Compañía apremiaron al Papa Clemente XIII para que cambiase las singulares y características *Constituciones* y convirtiera la Orden en una como las demás, la contestación del Papa se redujo a seis monosílabos significativos, cuyo latín desafía una traducción igualmente lacónica: *Sint ut sunt vel non sint.* Que sigan siendo como son o que dejen de existir.

Fue, si se quiere, un equivalente del clásico «lo toma o lo deja». No quiero cambiarlos. O los aceptaré como son, o los aboliré.

En el paradigma del tiempo humano medido con respecto a la eternidad, aquella expresión puede ser interpretada como la respuesta del Dios omnipotente a los propósitos del arrupismo.

¿Os negáis a conservar la Compañía como yo la creé? Muy bien; entonces dejará de existir. Porque tal como estaba era la fórmula más perfecta posible para el éxito, con hombres falibles y dentro de los asuntos mortales. Constituía un don de la sabiduría del Espíritu Santo, una bendición del amor del Padre, una extensión de poder redentor de Cristo. Y Jesús no la entregará a los caprichos e ideas de nadie, y menos a los del Enemigo. Lleva Su nombre, después de todo. Es Su Compañía.

NOTAS

LA GUERRA

1. «Los títulos de Siervo de Dios, Venerable y Beato son dados a aquellos cuyas causas están todavía en curso; mientras la definición de Santo indica que el proceso de canonización ha llegado a su término.» Vid. J. N. Tylenda, S. J. *Jesuits, Saints and Martyrs* (Chicago, Loyola University Press, 1983).

I. OBJECIONES PAPALES

1. Mindszenty había permanecido recluido durante quince años, en la Legación de los Estados Unidos en Budapest, fuera del acceso de los comunistas, como un simbólico aguijón en el costado de éstos. Tras haberle prometido Pablo VI que no nombraría sucesor de su cargo como Primado de Hungría mientras él viviera, accedió a ir al exilio en 1971. Tres años después, violando su promesa solemne, Pablo VI designó un sucesor, Laszlo Lekai. El nombramiento se publicó simultáneamente en el Vaticano y Budapest en fecha 5 de febrero de 1974. «La destitución de Josef Mindszenty», escribió el presidente de la Oficina Estatal para Asuntos Eclesiásticos de Budapest, «ha sido acogida con comprensión por el público consciente y progresista, tanto dentro como fuera de los círculos eclesiásticos.»

III. EL «PAPA BLANCO» Y EL «PAPA NEGRO»

1. Existe también un alto funcionario romano que es llamado el «Papa Rojo», el cardenal que encabeza la poderosísima Congregación para la Propagación de la Fe, ahora denominada Congregación para la Evangelización de los Pueblos, la cual tiene enormes gastos y devora una buena parte del presupuesto vaticano anual. No faltan quienes indican que el color rojo, en este caso, se refiere a los número rojos. En realidad, es un reconocimiento ro-

mano del hecho real de que el dinero siempre otorga poder de alguna especie.

2. En realidad, el nuevo Código fue promulgado por Juan Pablo el 25 de enero de 1983. No se introdujo ningún cambio en el *status* de la Compañía de Jesús.

3. Algunos observadores cercanos de la situación opinan que una mayoría de los jesuitas situados por debajo del nivel directivo (sacerdotes parroquiales, simples profesores y enseñantes, etc.) apoyarían la acción de Juan Pablo.

V. DESOBEDIENCIA ELEMENTAL

1. El repudio público por parte de veinticuatro monjas católicas de la doctrina de la Iglesia acerca del aborto, en octubre de 1984, la violencia pública, el tratamiento desdeñoso, las acciones sacrílegas y la grave irreverencia mostrados a Juan Pablo durante su viaje a Holanda en 1985, tiene contados paralelos en la historia papal reciente, y no son más que dos entre muchos ejemplos.

2. Los obispos de Pena permanecieron lealmente a su lado. En agosto de 1985, Pena fue enviado a Roma para un curso de dos años en Derecho canónico. Esto lo presenta como candidato potencial a obispo en Nicaragua dentro de algún tiempo. Otro sacerdote leal el padre Bismark, infamado de modo parecido por los sandinistas, se convirtió en el portavoz oficial del cardenal Obando y Bravo.

3. La frase «Conferencia Africana» fue empleada por los franciscanos para referirse a una nueva estructura de la Iglesia que estaban ensayando. Unos grupos pequeños de franciscanos habían de vivir de forma independiente de las parroquias locales y desarrollar su ministerio apostólico fuera de la jurisdicción de éstas. La finalidad básica era separar a sus feligresías de la autoridad espiritual de sus sacerdotes y obispos legítimos. Esta versión franciscana de la *iglesia popular* desarrollada en Latinoamérica, era una clara violación del derecho canónico.

VI. ÍÑIGO DE LOYOLA

1. Los historiadores llaman a este borrador el *Borrador A*. Partiendo de él Íñigo hizo otra versión que se denomina *Texto A*, y es el primer borrador completo español de las *Constituciones* de la Compañía.

2. Esta versión se llama *Texto B*, autógrafo en español, dotado por Íñigo de correcciones y adiciones marginales. A partir de este *Texto B*, se generó un nuevo texto español, llamado *Texto C*. Entre tanto, el secretario de Íñigo, Juan de Polanco, S.J., hizo una traducción latina. En 1558, una reunión de jesuitas en Roma aprobó el *Texto C* español y la versión latina de Polanco como autorizados. La versión latina fue escogida como texto oficial, pero el *Texto C* ha sido siempre usado para interpretar el latino. Hubo todavía otro texto español (D), producido en 1594. En el día de hoy se suele usar la edición de 1936 de los textos español y latino.

IX. CARACTER DE LA COMPAÑIA

1. El programa fue conocido en la historia como la *Ratio Institutioque Studiorum* o, más sencillamente, la *Ratio Studiorum*. Tuvo tres ediciones (1586, 1591, 1599) antes de obtener la forma definitiva.

2. Sus múltiples enemigos achacaron a los jesuitas otros papeles: el de conspiradores, el de revolucionarios, el de racionalistas, etc.

3. «Ministro» era el nombre del superior jesuita de una casa que estaba encargado de la disciplina pública, el dinero y las condiciones de vida. Una penitencia impuesta a quienes habían violado alguna norma pública de conducta consistía en comer arrodillado ante una mesita baja, en presencia de la comunidad sentada ante mesas normales.

4. Gerard Manley Hopkins, *Fragments*, 113, en la edición de Robert Bridges de 1948 (tercera edición inglesa). Oxford University Press.

5. Hopkins, *The Wreck of the Deutschland*, 5.

6. Se ha observado de paso que tanto Margarita María de Alacoque como Claude La Colombière tenían dos apellidos muy corrientes, basados ambos en nombres de pájaros.

7. Docenas de Papas, tal como suena, han patrocinado esta devoción desde entonces. En 1872, el Padre General jesuita Peter Beckx consagró la propia Compañía al Sagrado Corazón de Jesús, ningún jesuita se sorprendió en que el contingente de la Compañía creciera en más del doble, de 5.000 a 12.000 miembros, durante los treinta y cuatro años del generalato de Beckx.

8. Ese mismo día, 22 de setiembre de 1774, el entonces ex Padre General, Lorenzo Ricci, y sus colegas jesuitas inmediatos, fueron encarcelados en los calabozos papales del Castel Sant'Angelo en Roma.

X. EL SUPERIOR MAXIMO

1. La primera Congregación General se celebró en 1558, dos años después de la muerte de Ignacio. La última, hasta ahora, la treinta y tres, tuvo lugar en 1983. Hubo también cinco Congregaciones interinas durante los cuarenta y un años (1773-1814) en que la Compañía estuvo suprimida por el Papado en todas partes menos en Prusia y Rusia, y en dichos territorios sobrevivió un minúsculo grupo de jesuitas.

2. El tono de las congregaciones treinta y uno y treinta y tres, así como el de las decisiones tomadas en ellas, difiere genéricamente del de todas las anteriores Congregaciones Generales.

3. Pío tenía un confesor jesuita, dos colaboradores fijos jesuitas y por lo menos dos jesuitas más a los que utilizaba como emisarios especiales ante varios gobiernos para misiones delicadas. Había media docena más de jesuitas en quienes confiaba para asesoramientos sobre diversos campos técnicos y profesionales. Pío envió a más de un jesuita a la URSS en visitas clandestinas.

4. Ya durante la Segunda Guerra Mundial, Pío se alteró con las desviaciones doctrinales de ciertos jesuitas. Algunos comentaristas sitúan la desilusión del Papa por la Compañía a mediados de la década de los cuarenta y, de forma específica, en relación con la acre oposición promovida por va-

rios jesuitas contra un nuevo instituto, la *Sociedad de la Santa Cruz y Opus Dei*, fundada por un sacerdote español, José María Escrivá de Balaguer. Al parecer, los pasillos del Vaticano quedaron inundados por una oleada de calumnia y escándalo procedente de España, apenas acabada la contienda mundial, tomando como blanco el *Opus Dei*. Hasta la mesa de Pío llegó finalmente un informe escrito. Sus ayudantes íntimos oyeron gritar al Papa indignado, en cuanto hubo leído el vil informe: *Chi ha mai pensato una tale infamia*! La campaña de vilipendio cesó casi inmediatamente. Lo que irritaba al Papa, según observó ante Augustin Bea, S.J., era que precisamente esas infames calumnias eran las usadas por los primeros enemigos de la Compañía en el siglo XVI. Que los jesuitas, o algunos jesuitas, emplearan ahora la misma táctica subterránea contra otra organización eclesiástica naciente en el siglo XX indignaba a Pío XII. El *Opus Dei*, según ha de reconocerse, era entonces, y cuarenta años después lo es más que nunca, el auténtico rival de la Compañía, disputándole el lugar de preeminencia cerca del corazón del Papado.

XI. HURACANES EN LA CIUDAD

1. Deben mencionarse aquí especialmente, como en pleno goce de una nueva época de prosperidad y difusión, las editoriales de Orbis Books (especializadas en publicaciones de la Teología de la Liberación), Paulist Press (editora de *Human Sexuality*) y Crossroads.

2. Algunos comentaristas han notado ya que el daño, desaparición, exilio o silenciamiento de teólogos morales jesuitas de la categoría de John Ford, John Lynch, Joseph Ferraher; de redactores de *America* como Thurston Davis, Robert Hartnett, Francis Canavan; la persecución de Cornelius Buckley y otros, junto con la exclusión forzada de los novicios de mentalidad ortodoxa, constituye de por sí toda una historia que valdría la pena documentar y explicar.

3. Organizaciones como la Association of Chicago Priests, la National Federation of Priests Councils y la National Coalition of American Nuns, constituyen ahora elementos del cuadro católico en los Estados Unidos.

4. En su encíclica titulada *Mediator Dei*, Pío condenó en detalle muchas de las «adaptaciones» que, veinte años después, se convirtieron en fundamento de los renovacionistas al amparo del Vaticano II.

XII. LA DOCTRINA SEDUCTORA

1. James Turner, *Without God, Without Creed* (Johns Hopkins, 1985); página 262.

2. *Idem.*, p. XV.

3. *Idem.*, p. 267.

4. Vivekananda, cuyo nombre original era el de Narendranath Datta, nació en Calcuta el día 12 de enero de 1863. Fue discípulo de Ramakrishna desde tierna edad, y decidió sanar el materialismo de Occidente con la espiritualidad hindú. Murió el 4 de enero de 1902, a la edad de treinta y nueve años, cerca de su ciudad natal.

5. Unos pocos eruditos escrupulosos, recluidos en sus torres de marfil, se dedicaron a la literatura india antigua, al fragmento de los *Upanishades* de los *Vedas*, a las obras de Goudapada y Shankarayarya, y se dieron cuenta de que lo que el Swami había presentado al público era el Vedantismo, o los Vedanta.

6. Bajo el impulso de las ideas del Swami, surgió finalmente una corriente humanista en los Estados Unidos, la Humanist Foundation, la American Humanist Association y la Humanist Society. En 1933 se publicó un primer *Manifiesto humanista* que convocaba a un «orden económico socializado y cooperativo», a «una ética situacional y autónoma», «muchas variedades de exploración sexual» y «el desarrollo de un sistema de derecho y orden mundiales basado en un gobierno federal transnacional». El *II Manifiesto humanista*, de 1979, omite todo apoyo explícito al «orden económico socializado y cooperativo»; pero aboga por la misma ética sexual, al tiempo que rechaza cualquier creencia en una realidad más allá del mundo visible y tangible. No todos los humanistas seculares suscriben el *Manifiesto humanista.*

7. La fuerza catalizadora y unificadora, situada detrás de la fraternidad en su primera fase de 1880 a 1910, fue ciertamente la exótica figura del Barón Friedrich von Hügel, nacionalizado inglés, teólogo, filósofo y místico. Él constituyó el vínculo entre los modernistas ocultos y los notorios cultos, de aquella época: George Tyrrell y Edmund Bishop en Inglaterra; Alfred Loisy, el abate Henri Brémond, Laberthonnière, Hébert, Leroy, Duchesne, Mignot, en Francia; Antonio Fogazzaro, Minocchi, Buonaiuti, Semaria, en Italia. El barón eludió con éxito la condena de Roma atacando abiertamente las tesis modernistas.

8. Vid. Pierre Leroi, S.J., *Letters from My Friend Teilhard de Chardin*, traducidas por Mary Lukas (Ramsey, N.J.), Paulist Press, 1976, pp. 70 y ss.

XIV. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, S.J.

1. «*Eppur si muove*» es una frase que, en realidad, fue acuñada unos ciento treinta años después de la muerte de Galileo por un jesuita francés, el abate Traith.

2. Un ejemplo maravilloso del estilo teilhardiano se encuentra en un comentario que le escribió a un amigo acerca de la teoría del «estado estable» del astrónomo Fred Hoyle. «Conforme a Hoyle, el quantum corpuscular de materia que forma el Universo no es constante. Él mantiene que existe una corriente de intensidad permanente en la cual estamos cogidos, como por el chorro de una fuente. La perspectiva en cuestión me interesa porque, si el Universo estuviera formado de este modo, entonces el Espíritu también estaría formado por generación continua. Pero, ¿cómo reconciliar tal cosa con la existencia de un "foyer divino" de centramiento cósmico? En vez de un "foyer", ¿no tendríamos una "línea"? Creo ver vagamente que, si en tal universo puede salvarse biológicamente la consciencia, tendremos que establecer, dentro del sistema, una nueva curva de otra especie (la de la generación continua de la Materia), la cual se crearía a sí misma según alguna forma de "espiral" *alrededor* del Foyer Cósmico de Reflexión Psíquica y, en vez de extenderse en una línea, aparecería como un Centro que continuamente

iría ahondándose.» (Carta de 5 de junio de 1952 al padre jesuita Pierre Leroy.)

3. *Presente* está puesto entre comillas para subrayar la palabra empleada por Teilhard con el fin de evitar cualquier idea de creación por Dios. La consciencia súbitamente se convirtió en «presente». La propia palabra *consciencia*, en boca de Teilhard, era también técnica; un organismo de dos células era «consciente», según dijo. Cualquier cosa que no fuese completamente unitaria era consciente.

4. Teilhard vivió intensamente la guerra en su forma más cruel, sirviendo como camillero durante las batallas de Verdún, Ypres, Camino de las Damas y el Marne, clásicos mataderos de la Primera Guerra Mundial. Teilhard era cabo, y rehusó convertirse en capellán con el grado de capitán.

5. *Letters from My Friend Teilhard de Chardin*, por Pierre Leroy, S. J., traducidas por Mary Lukas (Ramsey, N. J., Paulist Press, 1976).

Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*.

7. «La Vie Cosmique», recogida en *Ecrits du Temps de Guerre*, Editions du Seuil (París), p. 22.

8. Teilhard hizo comentarios más bien negativos sobre el hinduismo. Sin embargo, el pensamiento vedántico y tántrico oscila agitadamente a través de toda su «poesía de la evolución».

XV. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

1. Esto queda muy claro incluso por los nombres citados por Gutiérrez en su libro como progenitores de su doctrina: Alfaro, Bouyer, Chenu, Congar, de Lubac, Dumont, Duquoc, Haering, Kasper, Metz, Moltmann, Rahner, Schillebeeckx y Spicq, entre otros. Un autor europeo en el cual se apoya mucho Gutiérrez, así como los teólogos latinoamericanos de la Liberación (Mariátegui, Pironio, Sánchez, Vázquez) es, desde luego, Carlos Marx. Los más importantes teólogos contemporáneos de la Liberación (Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y otros) son europeos que se han nacionalizado en los países latinoamericanos.

2. Por ejemplo, el Papa Pío XII bendijo los esfuerzos de Don Luigi Sturzo (1871-1959), el cual organizó y promovió el Partido Democristiano en Italia. La situación de la Iglesia con Mussolini fue *in extremis*, como lo es hoy en Polonia.

3. *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, 6 de agosto de 1984, e *Instrucción sobre la libertad y liberación cristianas*, 22 de marzo de 1986. La *Instrucción* de 1984 ha sido ásperamente criticada, sobre todo por Juan Luis Segundo, como representativa solamente de las ideas del cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe (CDF). La mayoría de los teólogos de la Liberación que han comentado hasta ahora la *Instrucción* de 1986, han declarado que ésta es una aprobación formal de su Teología de la Liberación. Pero el lenguaje del cardenal prefecto es inequívocamente claro en la separación de una «teología de la liberación» verdadera respecto de la Teología de la Liberación. El autor de la *Instrucción* podía haber evitado la gran confusión de 1986 si se hubiera limitado al término católico tradicional de *salvación*. El de *liberación* ha sido ávidamente apropiado por quienes utilizan la *Instrucción* del

cardenal para demostrar que la Iglesia les apoya en una doctrina que ya fue condenada en la *Instrucción* de 1984.

XVI. EL CONCILIO VATICANO II

1. En definitiva, los documentos del Concilio contienen 103.014 palabras. Los originales latinos son los autorizados y hay que referirse a ellos en cuestiones textuales de interpretación. El más largo de los documentos (*Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno*) tiene 23.335 palabras. El más breve (*Declaración acerca de las relaciones entre la Iglesia y los no cristianos*) consta de 1.117 palabras.

2. *Catholic and Christian* de Schreck, y la cita de éste en la publicación carismática *New Covenant*, mayo de 1984; p. 16. Otro franciscano, algo más prudente que Schreck, John Quigley, ha difundido una *cassette*, con fecha de marzo de 1980, en la cual declara que «la Iglesia de Cristo es mucho más grande que la comunidad católica... Creemos que la Iglesia es mucho más grande que la Iglesia católica. ¿O.K.?» Este «O.K.» es patético. La cuestión global de la frase del «subsiste en» ha sido tratada notablemente por James T. O'Connor en *Homiletic and Pastoral Review*, enero de 1984.

3. La cita es digna de lectura: «Una oleada de serenidad y optimismo se ha difundido por la Iglesia y el mundo desde el Concilio; un cristianismo consolador y positivo, admisible y cordial, amable ante la vida, las personas, incluso los valores terrenales, nuestra sociedad, nuestra historia. Podríamos casi ver en el Concilio la intención de hacer aceptable y grato el cristianismo, un cristianismo indulgente, abierto, libre de todo el rigorismo medieval y de cualquier interpretación pesimista referente a los hombres y sus costumbres... Esto es cierto.»

4. Eugene Kennedy, *The Now and Future Church* (Garden City, N. Y. Doubleday, 1984); pp. 172, 179, 191.

XVII. EL SEGUNDO VASCO

1. Ha habido más italianos (once) que hayan sido elegidos para el cargo de Padre General que de ninguna otra nacionalidad. Ha habido seis españoles, de ellos dos vascos, cuatro alemanes, ocho belgas y un holandés, un polaco y un suizo.

2. Tiene el mérito de haber recaudado diez millones de dólares para la Universidad de Santa Sophia en Tokio. Cuando llegó al Japón, la Universidad tenía mil quinientos estudiantes. En 1973, con Arrupe de Provincial y luego como General, hubo ocho mil doscientos alumnos.

3. Dos de sus cartas, una a toda la Compañía, con fecha 14 de mayo de 1978; la otra a los jesuitas de la India, fechada en 24 de junio de 1978, expresan extensamente sus ideas sobre «inculturación».

4. Se trataba del caso de un vasco de diecinueve años, Ignacio Sarasqueta. El clamor internacional que brotó de las organizaciones de izquierdas, los medios de comunicación liberales y los países satélites de los soviéticos para salvarle la vida fue ensordecedor. A él se sumaron el Papa Pablo y, desde luego, Arrupe.

XVIII. ROPAJES ANTICUADOS

1. Exceptuando la VIII Congregación General, que se desarrolló en ciento catorce días, y la veintisiete, en 1923, que necesitó ciento cinco, la media de duración de las anteriores Congregaciones Generales estuvo entre cincuenta y ochenta y cinco días.

2. Las Congregaciones 1, 2, 12, 13, 17, 21 y 22. Otras siete se celebraron en primavera, las 3, 4, 6, 11, 19, 26, 28. Diez tuvieron lugar en los meses de otoño, las 5, 7, 8, 20, 23, 24, 25, 27, 29, 30. Y seis se celebraron en invierno, las 9, 10, 14, 15, 16 y 18.

3. Hasta la XXXI Congregación General, el número de delegados que asistían había variado desde veinte, en la primera, hasta ciento ochenta y cinco en la treinta; pero lo habitual era que oscilase entre sesenta y cinco y ochenta y cinco miembros.

XIX. LAS NUEVAS FIBRAS INTEGRAS

1. El hecho de que otro documento del Concilio, *Lumen Gentium*, presentase la reclamación exclusiva de la posesión de la verdad por la Iglesia, y otro más, *Dei Verbum*, diera a la Iglesia autoridad exclusiva sobre las Escrituras, no sirvió para nada. Los documentos sobre dichas cuestiones son desdeñados.

2. La *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI se proponía corregir este error; pero se había convertido ya en sistemas concretos de trabajo corporativo y estilos individuales de vida.

3. Mucho de lo que se ha mencionado en los decretos de la XXXI Congregación General podría ser estimado como incidental, en cierto sentido. Por ejemplo, los decretos que se refieren a la cooperación interprovincial (48), las artes (30), los ritos de elección (50), la lectura en las comidas (20), las visitas (45), un catálogo de censuras y preceptos (53), el servicio de Radio Vaticano (36), las normas de acceso a los votos finales (11), y similares, deben ser calificadas de incidentales. Sin embargo, en el análisis final, los decretos principales eran de naturaleza tan arrasadora que todo quedaba «renovado» por un impulso. Veamos un caso: el decreto 20, «lectura en las comidas», relativo a lo que había que leer a las comunidades jesuíticas durante sus horas de colación, acepta el hecho de que, por doquier, la antigua práctica de leer un resumen de las *Constituciones* jesuitas había sido abandonada, sin más. Se advierte al General que haga algo sobre ello de modo que los jesuitas sigan teniendo familiaridad con sus *Constituciones*. La cuestión de la lectura en el refectorio no es del mismo nivel que la relativa a la pobreza, la obediencia o la eligibilidad para cargos de poder en la Compañía; pero esas y otras cuestiones, mayores y menores, no podían dejar de ser afectadas por un replanteamiento de las «sustanciales» de la Orden.

XX. BUSQUEDA DEL PRIMITIVO CARISMA

1. Congregación XXXI. Decreto 1-1.

2. B. R. Biever y T. M. Gannon, *General Survey of the Society of Jesus in the North American Assistancy*, vol. 3.

3. La situación reinante entre los jesuitas de Filipinas, por ejemplo, que no salió a la luz hasta 1971, era tal que el Superior, padre J. B. Reuter, encargado de comunicaciones sociales en el Asia Oriental, aceptó subvenciones de «Family Planning International», división de la PPFA, bajo la condición de que los jesuitas presentasen «un informe acerca de la cantidad y el tipo de contraceptivos empleados y disponibles al final de cada trimestre y del año de subvención». Reuter, al comentar este apostolado, decía que en él «se dará énfasis a legitimar la implicación de los católicos en los programas de planificación familiar». Todo esto pasa a las actas como una clara muestra de ambigüedad a propósito de un asunto absolutamente vital.

4. Los cambios recomendados por la XXXI Congregación General alcanzaron incluso a la Universidad Gregoriana pontificia en Roma. La «Gregoriana», como se la llama familiarmente, ha generado ocho santos de la Iglesia, quince Papas, cientos de cardenales y decenas de millares de sacerdotes. Desde la treinta y uno, se ha abierto a los dos sexos; en un día cualquiera, por lo menos la mitad de los estudiantes (monjas y sacerdotes) llevan ropa seglar. La «Gregoriana» ha perdido también su reputación como centro de ortodoxia.

5. Citado por George Riemer en *The New Jesuits*. Ilustrado. 1971.

6. En el Bhagavad-Gita, se cita a Krishna diciendo: «Yo soy el OM místico. Inclinaos y adoradme.»

7. La representación de Brahma, Vishnú y Shiva en las vidrieras de la iglesia, el uso del *arati* (una lámpara encendida movida delante del rostro del celebrante de la misa) y la colocación de una vasija en lo alto, en el lugar preferente, en vez de un crucifijo (la vasija contiene al dios cuya es la iglesia) son algunas de las muchas prácticas hinduizantes.

8. El subcontinente de la India, a los ojos de los planificadores vaticanos, tiene primordial importancia como único país asiático donde se puede conseguir un enorme progreso. La Iglesia católica dedicó grandes recursos a la India. Las órdenes religiosas dirigen 115 colegios con 135.000 estudiantes. Cuenta con 1.200 centros de enseñanza media con más de 500.000 alumnos. Regenta 242 escuelas técnicas con más de 400.000 estudiantes. Se calcula que el sesenta por ciento de todos los estudiantes de la India acuden a escuelas y colegios católicos. En estos centros de conocimiento, la mitad del profesorado no es cristiano. Los jesuitas están implicados en los niveles local, estatal y nacional. La hinduización del catolicismo puede ser considerada como un experimento temerario en un área de importancia vital.

9. El Instituto fue fundado por los Padres Thomas Culley y Clement McNaspy, de los Estados Unidos. Los miembros del Instituto, en 1972, comprendían al pintor francés André Bouler, el escultor y pintor cubano Oscar Magnon, al violinista de la Orquesta Sinfónica de Buffalo Cyril Schommer, y a la pareja de concertistas formada por el matrimonio de Ivan y Susanna Waldbauer. La temporada de verano se celebró en la «Villa Mondragone», en Frascati, al suroeste de Roma, y consistió en clases, conciertos, exposiciones,

representaciones dramáticas, excursiones y buenos ágapes regados con los excelentes vinos de las bodegas jesuíticas.

10. Los Generales de la Compañía pueden convocar una Congregación General por varias razones. Veinticinco de las treinta y cinco Congregaciones Generales celebradas hasta hoy se convocaron para elegir nuevo Padre General. Una fue convocada por una Congregación de procuradores jesuitas en 1608. Tres se reunieron a iniciativa de Papas, por motivos propios. Otros tres se debieron al requerimiento de Generales que deseaban la ayuda de un Vicario General porque ellos estaban enfermos. En una ocasión en 1923, lo solicitó el Padre General Ledóchowski para adaptar las *Constituciones* jesuíticas al nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia. La Congregación General XXXII, convocada por Arrupe, fue, empero, una excepción de cualquier norma y precedente. Él se encontraba en perfecta salud; el Papa no la había requerido; no se trataba de elegir nuevo Padre General. La XXXII Congregación General de los jesuitas era extraordinaria por tales medidas.

XXI. EL NUEVO TEJIDO

1. Ochenta y ocho estaban allí en razón de su cargo (el General, sus Asistentes, los Superiores provinciales y otros dirigentes romanos de la Compañía). Ciento cuarenta y ocho habían sido elegidos «democráticamente» en sus provincias de origen: venían de Europa occidental, de los Estados Unidos, de Latinoamérica, Canadá, Inglaterra, Irlanda, Australia, India, Filipinas, Japón. Había siete polacos y tres yugoslavos. La Alemania oriental, Checoslovaquia y Hungría estaban representadas por jesuitas expatriados. El 7 de marzo de 1975, el número de delegados había disminuido a doscientos setenta y cinco.

XXII. LA ACTITUD ANTE EL PUBLICO

1. Significativamente, el cardenal Eduardo Pironio, prefecto de la *Congregación Vaticana para los Religiosos*, visitó la Congregación General de los Jesuitas el día 17 de octubre. Se recordará que Juan Pablo no había informado a Pironio cuando destituyó a Arrupe y O'Keefe en octubre de 1981. No hubo visita de clausura por Juan Pablo II ni audiencia general alguna por parte del Papa, a los doscientos quince delegados. El simbolismo de la decisión de Juan Pablo de que fuera Pironio quien efectuase la visita final tenía mucha importancia en Roma, donde tanto se usa el simbolismo para expresar las cosas: El Papa permitía a la Compañía que volviera a su sitio normal dentro de la maquinaria del Vaticano.

2. Decretos de la XXXIII Congregación General. Parte I, párrafo 26.

3. Decretos. Parte II, párrafo 32.

4. Decretos. Parte II, párrafo 46.

5. Decretos. Parte II, párrafo 42.

6. Decretos. Parte II, párrafo 48.

7. Existen indicios sutiles, pero no menos claros, de que el sueño de eliminar el sistema de grados no estaba ni mucho menos extinguido en la Congregación XXXIII. Decretos. Parte I, párrafo 16. Pero el asunto aparece

acallado. Sin duda, será mantenido y fomentado en los años venideros, cuando surja un momento más favorable.

EN COMBATE PARA CONSTRUIR EL MUNDO DEL HOMBRE

1. Esta historia se cuenta en el folklore jesuítico con muchas variaciones en cuanto a la ciudad exacta y a la duración del pleito judicial.

2. La participación jesuítica en la revuelta de las órdenes religiosas de mujeres contra la autoridad romana tiene todavía que documentarse.

3. *Informe Ratzinger*, 1985.

4. Vincent Miceli es uno de los ejemplos norteamericanos más ilustres de los últimos años de un miembro de la Compañía del cual ésta se desprendió porque sus escritos tradicionales sobre teología y sus rotundas críticas de las desviaciones jesuíticas eran inaceptables según los superiores y colegas. El ejemplo más sobresaliente de silenciamiento es el de Cornelius Buckley, S. J., historiador de la Universidad de San Francisco y apreciado articulista. Cuando Buckley criticó abiertamente prácticas litúrgicas graves, semiblasfemas, desarrolladas en la Escuela Jesuítica de Teología de Berkeley, el presidente de la «JSTB», Richard A. Hill, S. J., reclamó el silenciamiento de Buckley. Cuatro años después de haber sido impuesto, en 1980, el silencio de Buckley permanece estrictamente en vigor.

5. Nietzsche fue el primero en inventar un término que expresase esta abolición. Lo llamó nihilismo.

6. En una etapa de la historia de la Iglesia, no podía irse a ningún lado, dentro de la carrera eclesiástica, sin el patrocinio de Cluny. La orden cluniacense dio por lo menos tres Papas a Roma e influyó en la política papal durante casi dos siglos.

FUENTES Y MATERIALES

Para la historia reciente de la Compañía de Jesús en Europa, América y Asia, las fuentes principales son los medios de comunicación impresos, religiosos y seglares, de dichas áreas, además de documentos especiales e informes de los gobiernos. Para la historia de Ignacio, y de su Compañía durante los últimos cuatrocientos cuarenta años, se han empleado obras clásicas, así como los escritos y cartas del propio Ignacio. Para jesuitas concretos como George Tyrrell y Pierre Teilhard de Chardin, se han usado sus propias obras publicadas. En el caso de Teilhard, *Letters from My Friend Teilhard de Chardin*, por Pierre Leroy, S. J., fue de especial interés. Algunos documentos papales relevantes para la Compañía y procedentes de los Papas Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II se encuentran en las monumentales *Acta Apostolicae Sedis*; otros aparecen solamente en las *Acta Romana Societatis Jesu*. También se han utilizado las monografías publicadas por el *Instituto de Fuentes Jesuíticas* y el *American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality*, así como documentos, estudios y publicaciones de las diversas provincias de la Compañía. Ciertas fuentes confidenciales del seno de la Compañía y la Curia romana proporcionaron amplia información y diversos comentarios.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

C

CH

D

E

F

G

H

I

N

O

P

Q

R

S

T

V

W

Y

Z

Impreso en HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
Barcelona